



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

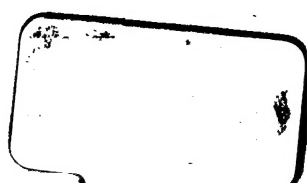
Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>









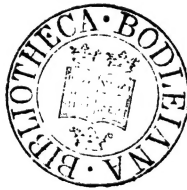
Varuṇa und Mitra.

Ein Beitrag zur Exegese des Veda

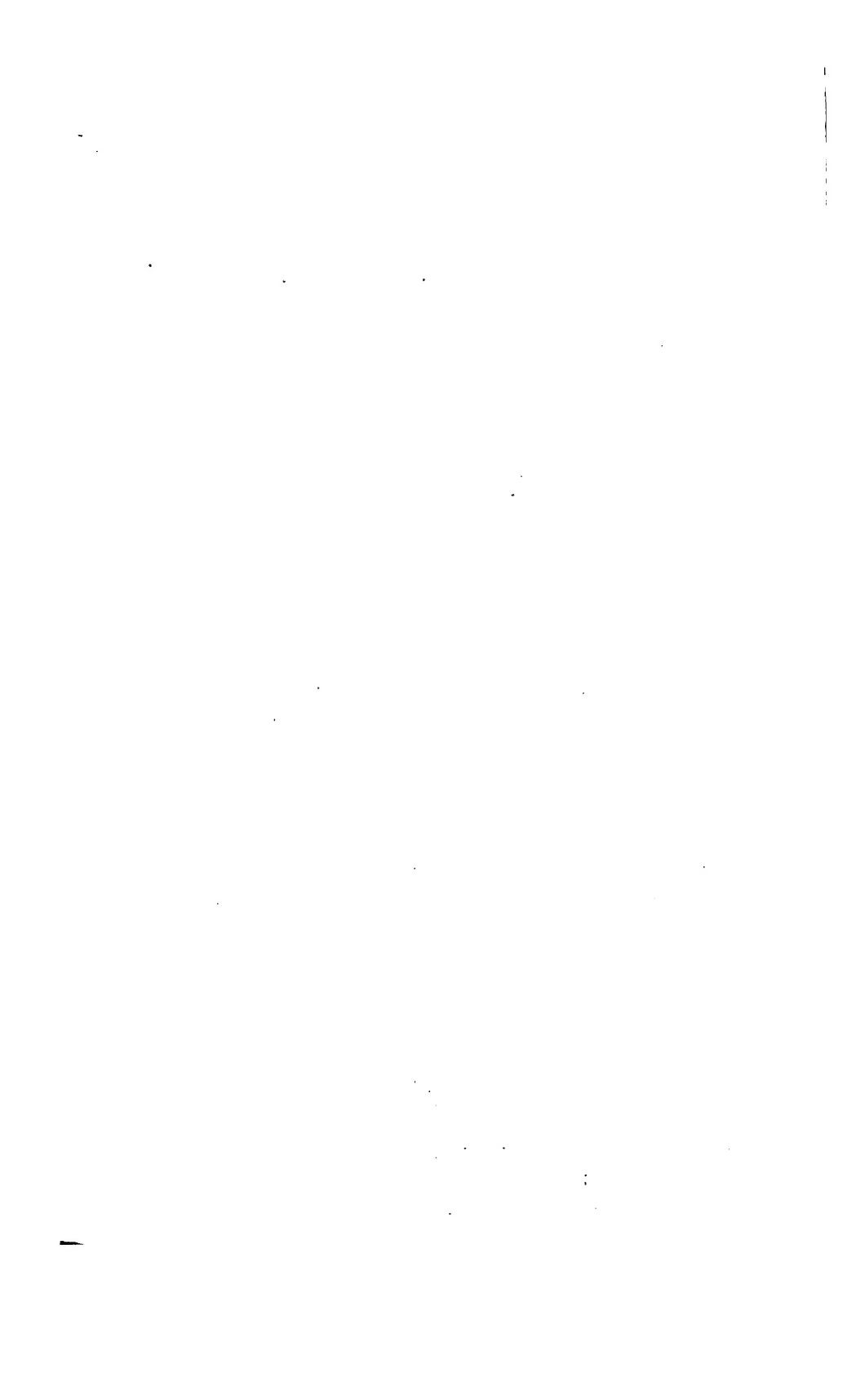
von

Dr. phil. Alfred Hillebrandt,

Privatdocent an der Universität Breslau.



Breslau,
G. P. Aderholz' Buchhandlung.
1877.



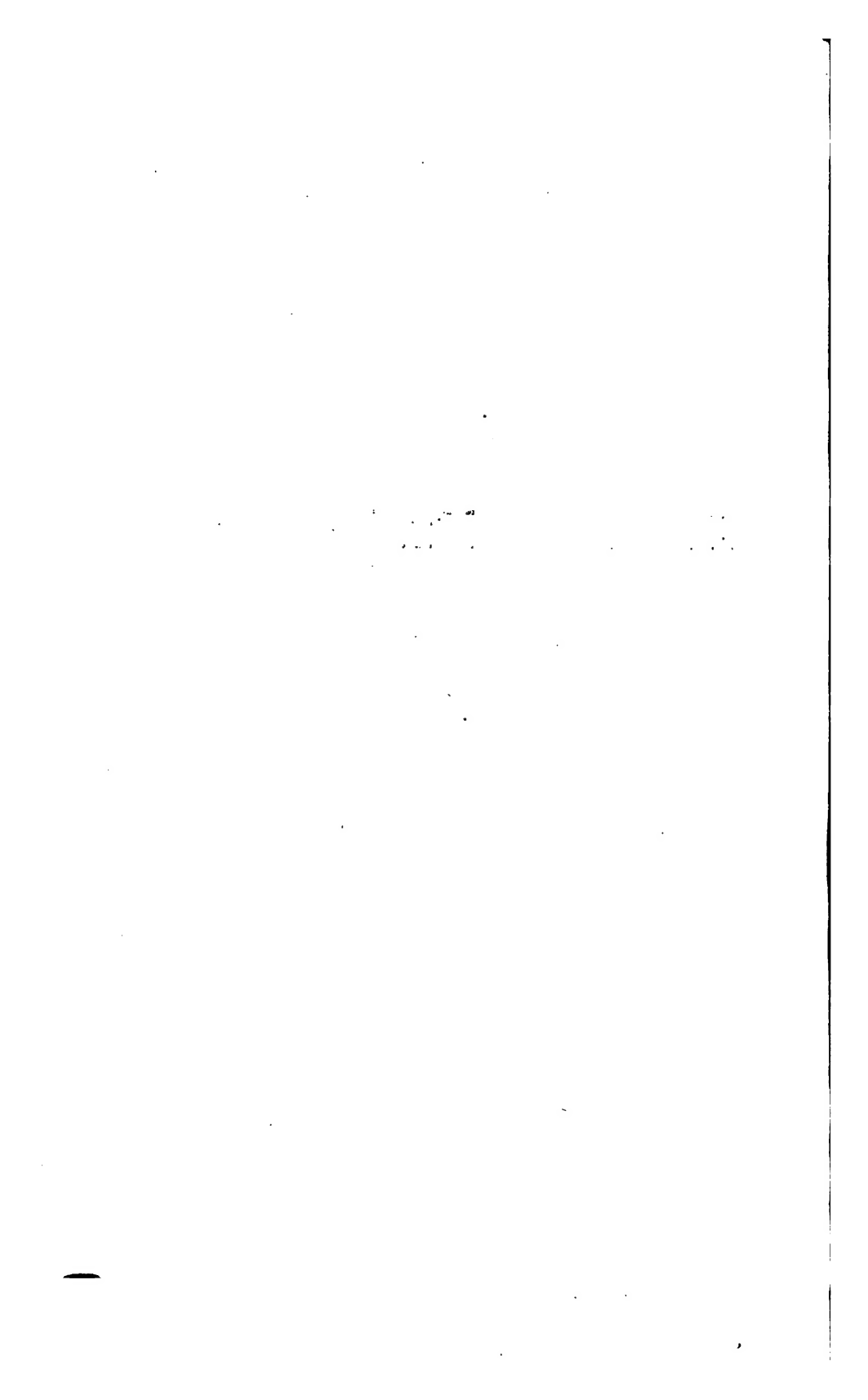
Herrn

Professor Dr. Brunn

in dankbarer Erinnerung

an

**viele schöne Stunden in Wissenschaft
und Haus.**



Inhaltsangabe.

	Seite.
Einleitung.....	1
I. Die Auffassung Sāyana's und Mahidhara's, sowie Yāska's; Etymologie und Bedeutung des Wortes „varuṇa.“.....	8
II. Varuṇa als der allumfassende Himmel	14
III. Varuṇa's Herrschaft über Tag und Nacht.....	21
A. Stellen, in denen Varuṇa als Herr über Tag und Nacht zugleich erscheint	22
B. Stellen, in denen Varuṇa allein als Herr über den Tag erscheint	31
a. Varuṇa in Verbindung mit der Sonne	31
b. Varuṇa's Verhältniss zum Rosse	34
c. Varuṇa und Agni.....	35
d. Viṣṇu-Varuṇa	43
e. Mitra-Varuṇa	44
C. Stellen, in denen Varuṇa allein als Herr über die Nacht erscheint	53
a. Varuṇa's Fesseln als Ausdruck für die Nacht (Unge- mach, Tod)	53
b. Varuṇa's Fessel ein Ausdruck für die Wassersucht.	63
IV. Varuṇa als Schöpfer und Regent der Welt.....	70
V. Varuṇa's Allwissenheit	79
VI. Varuṇa und die Wasser	83
a. Varuṇa und die Kuh.....	88
b. Varuṇa und das Schaf	91
c. Varuṇa und Vibhvan.....	93
d. Varuṇa und Trita	94
e. Soma und Varuṇa	95
f. Varuṇa mit Indra und den Maruts	97
VII. Mitra.....	111
VIII. Mitra-Varuṇa.....	137
Mitra-Varuṇa als Regengötter	144
Mitra-Varuṇa als Tag und Nacht.....	150
IX. Varuṇa — vareṇa — ὠρεανός.....	151

Stellenverzeichnis.

Ich bemerke, dass nicht alle einzelnen angeführten Stellen hier verzeichnet sind, sondern nur die, welche übersetzt oder ausführlicher erklärt sind oder um irgend eines Punktes willen bemerkenswerth sind. Weggelassen sind z. B. fast alle zur Erklärung dienenden Parallelstellen oder solche, die im Texte nur der Vollständigkeit wegen aufgeführt sind oder leicht verständliche.

Rigveda.		Seite.	Seite.
I.			
2, 9	138	152, 3. 4	46
14, 10	115	153, 3	148
17, 2. 6. 7	101	161, 14	99
23, 5	45	163, 4	34
24, 6	73	186, 3	36
24, 7. 8	22	190, 6	122. 127
24, 9	97		
24, 10	23. 74	II.	
24, 11—15	53	1, 4	37. 123
25, 1. 3. 4. 5. 17. 18	76	2, 3	126
25, 2	62. 76	27, 5	140
25, 7. 8. 9. 11 ...	79	27, 10	73
25, 10	20. 79	28, 4	85
25, 13	19. 80	28, 5. 6	62
25, 14	74	28, 7	63. 59
28, 13	117	28, 8	74
44, 12	118	28, 9	63
50, 6. 7	32	31, 1	141
58, 8	119	38, 8	87
91, 3	95. 121		
101, 3	105	III.	
105, 6	32	5, 4	37. 117
115, 1	46	29, 14	155
122, 15	46	54, 10	46
128, 5	33	55, 6	142
128, 8	20	59, 1	121. 132
128, 7	36	59, 7	121
131, 1	155	62, 2. 3	99
136, 2. 3	46		
139, 2	37	IV.	
140, 12	26	1, 2	35
143, 7	118	1, 3—5	36
151, 1	117	4, 15	119
		13, 2	46. 142
		22, 2	92
		33, 9	93
		39, 2	47
		41, 2	101
		41, 4	39. 102
		42, 1—4	72
		42, 4	85
		42, 5. 6	104
		42, 7	105
		42, 10	101
		56, 7	122
		V.	
		2, 7	53
		3, 1	37. 117
		13, 1	77
		16, 1	118
		19, 10	77
		40, 7 ...	47. 120. 123
		47, 3	155
		48, 5	17
		52, 9	92
		62, 1. 2. 6. 8 ...	47
		62, 3	139. 148
		62, 7 ...	47. 138. 145
		62, 8	47. 139
		62, 9	141
		63	145
		63, 1	47
		63, 7	47. 143
		64, 1	47
		64, 6	148
		65, 6	139
		66, 1	38

VII

	Seite.
66, 3	141
67, 2	138
68, 3	148
68, 5	145
69, 1	139. 142
69, 2	145
69, 3	148
69, 4	139. 143
70, 2. 3	147
72, 2	142
81, 4	114
83, 6	156
85, 1	71
85, 2	71. 95
85, 3	71. 73. 85
85, 4	71. 85. 99
85, 6	71
85, 7. 8	76

VI.

13, 2	122
47, 26—28	124. 125
48, 1	126
51, 1	38
52, 11	125
67, 1	139
67, 5	139
67, 4	141
68, 2	101
68, 3	102
68, 5	101
70, 1	71
74, 4	65 Anm. ***

VII.

28, 4	104
33, 10	148
34, 11	73. 86
35, 6	49
40, 4	38
44, 3	34
49, 3	79. 84
60, 4	145
60, 7	140
61, 3	140
61, 4	142 Anm.

	Seite.
61, 5	139
62, 4	123
63, 1	48
65, 3	140
82, 2. 6	102
82, 3	100
82, 5	98. 102
83, 9	102
84, 2	102
84, 4	102 Anm.*
85, 3	100. 102
86, 1	71
86, 2. 3. 6. 7	75
86, 4	63
86, 5	62
87, 1	32. 86
87, 2	72
87, 3	80
87, 4	79 Anm.
87, 5	15. 32
87, 6	32
88	23
88, 4	73
88, 5	20
89	64

VIII.

20, 17	155
25, 3	137
25, 8	137
25, 9	139
31, 14	122
41, 1	99
41, 2	86. 96
41, 3. 7	14
41, 4	72
41, 5	33. 72. 79
41, 6	94. 99
41, 8	32
41, 9	23. 86
41, 10	23. 73
42, 1	73
42, 3	27
58, 11. 12	86
63, 2	127
90, 2. 3	48

IX.

	Seite.
73, 3	86
73, 4	80
73, 8	38
73, 9	17 Anm.*. 33. 38
77, 5	95
90, 2	95
95, 4	94
107, 15	143

X.

8, 4	116
8, 5	37. 106
10, 11, 1	106
14, 7	106
20, 2	127
22, 1	127
22, 2	122
29, 4	123
36, 3	48
51, 4	41. 107
65, 5	142
65, 6	107
65, 8	87. 107
66, 2	82. 107
66, 5	107
75, 2	86
85, 24	59
89, 8	103 Anm.
93, 4	107
97, 16	62
98, 1	107
99, 10	107
113, 5	103 Anm.
123, 6	33. 107
124	107
124, 7	86
132, 2	140
132, 4	121
132, 5	123
167, 3	95

Val.

4, 3	115
11, 4	100

VIII

	Seite.		Seite.		Seite.
Ath. Veda.		10, 7 84		Kât. Śr. S.	
1, 10, 2. 4	64	12, 1. 13	56	10, 8, 22. 27.....	60
2, 6, 4	117	13, 42	34	16, 5, 1 ff.	56
2, 10, 1	63	13, 44	91	16, 5, 13	70
2, 29, 4	81	13, 50	91		
3, 4, 5. 6 ... 100.	102	14, 30 ^b	35	Śat. Brāhm.	
3, 5, 4	82	19, 80	35	2, 3, 1, 3	29
3, 8, 1	115	21, 40	97	2, 3, 1, 3	29
3, 13, 2	100	21, 58	97	2, 5, 2, 6	99
3, 22, 1. 2	48	22, 5	35	3, 7, 4, 1	59
4, 15, 12	87	29, 6 67 Anm. *		4, 3, 4, 28	42
4, 16, 1—5	79			4, 3, 4, 29	89
4, 16, 6	63	Taitt. Samh.		4, 3, 4, 31	34
4, 16, 7	64	1, 3, 4 ^l	60	4, 4, 5, 10	85
4, 29, 1. 7.....	49	1, 8, 10 ^a	123	5, 3, 1, 5	34
5, 1	39	1, 8, 10, 2	16	6, 2, 1, 5	34
5, 1, 9	93	1, 8, 15, 1	143	6, 5, 4, 14	119
5, 11, 1. 2. 7. 8.. 83.	89	2, 1, 4, 4	43	6, 7, 1, 3 .. 56 Anm. *	
5, 11, 3. 4	81	2, 1, 7, 4	67	6, 7, 1, 16	57
5, 25, 6	97	2, 1, 9, 1	90	6, 7, 2, 9	56
6, 32, 3	49	2, 1, 9, 3	63	7, 3, 2, 10	35
6, 46, 1	67	2, 3, 12, 1 35.	64	11, 6, 1	68
6, 132, 1	97	2, 6, 7, 1	147		
7, 25, 1. 2	43	3, 2, 2, 1	27	Avesta.	
7, 83, 1	20. 84.	3, 4, 5, 1	123	Ys. 1, 11	154
7, 104	89	4, 1, 6, 2	119	30, 5	155
10, 10, 22. 28 ...	16	4, 1, 9, 2	119	Yt. 9, 13	152
12, 3, 24	88	4, 3, 10, 2, 3	35	Yt. 10:	
12, 3, 55	88	4, 4, 9, 1	96	3. 16	133
13, 3, 1	19	5, 1, 5, 2. 3	61	13. 95	128
13, 3, 13	28. 116	5, 1, 6, 1	120	29	132
15, 2, 3	87	5, 1, 7, 3	120	38	135 Anm.
15, 14, 3	88	5, 1, 9, 3	120	54. 55	136
17, 1, 25	27	5, 2, 1, 3	55	61	134
19, 26, 4	42	5, 5, 4, 1	96	67. 142	131
19, 44, 8	77	5, 6, 21, 1	90	85	135
19, 56, 4	82	6, 1, 11, 1. 5	96	86	134
		6, 2, 9, 1. 2	61	104	130
		6, 4, 2, 3. 4	85	124. 125. 136	130
Vāj. Samh.		Ait. Brāhm.		143	131 Anm.
4, 36	96	3, 4	120 Anm.	145	128
8, 23	60	4, 18	56 Anm. *	Yt. 13, 2. 3	154
8, 37	106	7, 14—17	54	Khursh. N. 6. 7 ...	128
8, 56	96			Vend. 1, 18	151

Einleitung.

Unter all den wunderbaren Gestalten, die den Götterhimmel der alten Inder bevölkern, steht Varuna sowohl wegen der hohen Macht, mit der die vedische Dichtung ihn als den Menschen- und Götterkönig umkleidet, als wegen der Mannigfaltigkeit seiner Erscheinungsformen oben an. Varuna hat Himmel und Erde gegründet, Varuna hat Sonne und Mond geschaffen und weist ihnen ihre Bahn, er lenkt den Lauf der Ströme, die zum Meere eilen ohne es je zu füllen, im höchsten Himmel hüllt er sich in die Wasser und schaut von oben herab auf Recht und Unrecht unter den Menschen; sein Auge ist des Tages die Sonne und die spähenden Geister des Lichts, des Nachts sind die leuchtenden Sterne seine Späher und Wächter des Alls. Ihm entgeht kein Wort und kein Gedanke, er kennt den Flug der Vögel — nichts soweit Himmel und Erde reichen kann sich seinem Blick entziehen. Seine Gesetze gelten für den ewigen Fortgang des Weltlaufs nicht minder wie für die Menschenwelt.

Recht und Unrecht bestimmen seine Satzungen und während er dem Gerechten Gesundheit und Reichthum sendet, straft er den Uebelthäter mit seinem Zorn, schickt ihm Krankheit und Sorge, stösst ihn hinaus aus dem Bereich des freundlich schimmernden Lichts und fesselt ihn mit schwer lastender Fessel.

So vereinigen sich in Varuna's Gestalt hohe kosmogonische Gesetze mit tiefsittlichen Anschauungen und seine Erscheinung gehört zu den erhabensten und schönsten, die der Veda kennt.

Freilich, wenn wir Varuṇa's Wesen nachspüren und in seinen Eigenschaften den leitenden und vermittelnden Grundgedanken suchen, der uns die Vielseitigkeit desselben erklärt, dann zeigt sich seine Proteusnatur in ganzem Umfange und er wandelt sich immer wieder in neue Gestalten, wenn wir die richtige erfasst zu haben meinen.

Gleichwohl können diese Ideen nicht unvermittelt nebeneinander liegen, sie müssen in einem tertium ihre gemeinsame Quelle oder sich auseinander entwickelt haben, sich durcheinander erklären und mag noch so viel räthselhaft erscheinen, so dürfen wir doch der Götterlehre und am wenigsten der vedischen, um die es sich hier handelt, Consequenz und Sicherheit der Anschauungen abzusprechen wagen oder sie der Willkür zeihen.

Es soll damit nicht gesagt sein, dass jedem der Rishi's, die Varuṇa's Majestät feierten, der Gott nun auch immer in der Allgewalt seines Wesens gegenwärtig sein musste; die freischaffende Phantasie der vedischen Seher wählte sich eine momentanen Gefühlen und Gedanken entsprechende Seite dieses Gottes, um diese eine zu besingen und die andern ausser Acht zu lassen und sie konnte diese eine Erscheinungsform mit all dem reichen Schmuck, den sie dem indischen Sänger so verschwenderisch lieb verzieren, aber hinsichtlich der Wahl selbst blieb sie beschränkt und durfte nicht auf Gebiete hinübergreifen, die gänzlich ausser dem Machtbereich eines Gottes lagen; und ich muss aufs bestimmteste die alten Dichter dagegen verwahren unklar oder unsicher im Erfassen göttlicher Begriffe gewesen zu sein oder sich kühn hinweg gesetzt zu haben über die Grenzen vernünftiger Anschauung, so geneigt auch mancher zu solchem Urtheil sein möchte; es gefiel ihnen nur ihre bestimmt erfassten Götterideen in Nebelgewänder zu hüllen, die bald die eine, bald die andere Seite eines Gottes flüchtig andeuten, um sie dann wieder nur dichter zu verschleiern — gleich als wollten sie dem profanen Auge keinen Einblick in das gestatten, was der Sänger erschaut. Aber wenn wir genau zusehen und all die Bilder aufmerksam betrachten, die der Veda kaleidoskopartig an uns vorüber ziehen lässt, so können wir genau all die Bestandtheile erkennen, aus denen sie sich zusammensetzen, und wir überzeugen

uns bald, dass diese Bestandtheile unveränderlich sind an Farbe und Gestalt.

Was ich hier im Allgemeinen sage, gilt nicht minder von Varuna. Verfolgen wir die Ideen der Rishi's durch die Lieder des Veda, dann zeigt sich uns ein festbegrenztes Bild dieser Gottheit, in dem wir nichts weniger als zügellose Willkür erblicken, so weit auch der Spielraum ist, der der Phantasie bleibt. Die Schwierigkeiten, die wir hinwegzuräumen haben um zu demselben zu gelangen, sind freilich fast unermesslich gross, und das einzige Mittel ihrer Herr zu werden ist eine genaue Untersuchung und Kritik der einschlägigen Stellen, sowie möglichst grosse Vollständigkeit des Materials, das wir aus allen Veden zu sammeln und zu einem Gesamtbilde zu vereinigen haben, aus dem heraus sich vieles Dunkle erklären lässt.

Ich hielt es demnach für geboten, über den Bereich des Rigveda hinaus zu gehen und den Yajurveda in seinen beiden vorliegenden Recensionen, sowie den Atharva- und Sâma-veda, welch letzterer indess nur sehr wenig neues bietet, zu berücksichtigen.

Zur Klärung mancher Punkte schien es mir sodann erforderlich, die Litteratur der Brâhmana's herbei zu ziehen und es haben das Aitareja, sowie das Sâtapatha-Brâhmana dort eingehende Berücksichtigung gefunden, wo sie zum Verständniss des Veda beizutragen schienen.

Auch das Ritual selbst ist öfter zur Erklärung beigezogen worden, obwohl die grossen Schwierigkeiten des Stoffes die grösste Vorsicht geboten; wir müssen eben hier das Bedauern wiederholen, welches schon anderweitig von uns ausgesprochen worden ist, dass immer noch eine kritische Darstellung des Opferrituals fehlt, die sowohl die Einzelheiten des Opfers praxogaartig klarlegte als die Stellung der Götter darin präcisirte und die verschiedenen überaus interessanten Symbola und Geräthe im Zusammenhange der Ceremonien erklärte. Denn es ist beachtenswerth, dass die Opfergebräuche und theologischen Speculationen oft im engsten Verhältniss zu manchem der Mantra's stehen und uns somit eine Erklärung für darin niedergelegte Anschauungen bieten können. Die Fragen jedoch, die dabei in Betracht kommen, sind zum Theil

so verwickelt und schwierig, viele Punkte bedürfen einer so durchgreifenden Kritik hinsichtlich ihres historischen Werthes, dass erst eine spätere Zeit den rechten Gewinn aus dem Ritual wird schöpfen können.

Was nun die speciellen Erörterungen anbetrifft, so beginne ich damit Sâyaṇa's und Mahîdhara's Ansichten anzuführen, um an ihnen zu zeigen, dass bei manchem Unhaltbaren sich viel Werthvolles und für die Erklärung des Veda Nützliches bei ihnen findet. Von Neueren haben über unseren Gegenstand ausführlicher gehandelt: Roth im 6. Bande der Zeitschrift der D. M. G. in seinem Aufsatz: Die höchsten Götter der arischen Völker, sowie in einigen kleinen Artikeln (Zeller's theol. Jahrbücher 1846. V. S. 346. — Münchener Gel. Anz. 1848. S. 472. N. Jenaer Litt. Zeit. 1847, No. 311), sodann Muir im 5. Bande seiner original sanscrit texts, wo wir reiches Material gesammelt finden, Angelo de Gubernatis an verschiedenen Stellen seiner „Letture sopra la mitologia vedica“ (Firenze 1874) und zuletzt Alfred Ludwig in „Die philosophischen und religiösen Anschauungen des Veda in ihrer Entwicklung“ (Prag 1875) pag. 47 ff. All die vorliegenden Arbeiten sind reich an feinen Bemerkungen, aber sie gehen nicht auf den Gegenstand in solchem Umfange ein, wie es zur richtigen Erkenntniss all der einzelnen Beziehungen erforderlich ist und betrachten Varuṇa nicht nach all den verschiedenen Gebieten hin, nach denen er sich verzweigt. Eines speciellen Urtheils darf ich mich hier enthalten, da der Lauf unserer Untersuchung uns oft darauf zurückzukommen Gelegenheit bieten wird.

Auf die Besprechung der alten Commentatoren lasse ich zunächst die Stellen folgen, die uns die eigentliche Gestalt Varuṇa's noch erkennen lassen, wie sie als der Ausgangs- oder wenigstens Vermittlungspunkt aller weiteren an ihn sich anschliessenden Auffassungen gelten kann, die folgenden Capitel sind dann den verschiedenen Gebieten varuṇischer Thätigkeit gewidmet, die ich hier kurz skizziren will.

So wie Varuṇa in den vedischen Hymnen uns entgegentritt, ist er der Gott des allumfassenden Himmels, des sich über und um alles wölbenden Firmamentes, ob es im Sonnen- glanze leuchte oder im Sternengewande prangt. Er ist ein freundlicher, alles gute spendende Herrscher, wenn das Tages-

licht am Firmament erglänzt, aber er wird auch gefürchtet als strafender, rächender Gott, da er wie das Licht so das Dunkel spendet und in Finsterniss die Erde hüllt. Er selbst bleibt in unvergänglicher Majestät am Himmel thronen — Tag und Nacht entstehen, wenn er sein Antlitz freundlich zu den Menschen wendet oder zürnend sie verlässt. Es liegt nun in der Scheu vor der Nacht und in dem Glauben an die in ihr waltenden bösen Geister, wenn Varuṇa vorwiegend mit Lichtgöttern verbunden und hierdurch seine Eigenschaft als Lichthimmel angedeutet wird, denn an den Lichtgott wandte sich das Menschenherz lieber als an den fürchterlichen Herrscher der Nacht. So sehen wir ihn zusammen mit der Sonne selbst oder in Verbindung mit dem Ross, wir finden ihn in der engsten Beziehung zu Agni, zu Viṣṇu, vor allem aber zu Mitra, dem altarischen Sonnengott, den ich darum weiterhin einer eingehenden Besprechung unterziehen muss.

Damit schliesse ich die Annahme aus, dass Varuṇa ausschliesslich oder vorwiegend den Nachthimmel bedeutet habe, dies ist eine Auffassung, die man selbst in den Brāhmaṇa's nicht durchweg mit ihm verband, aber in ihrer Uebertragung auf den Rīgveda und einen grossen Theil der andern Veden aufs lebhafteste bekämpft werden muss. Keine einzige Stelle hat die Rīksamhitā aufzuweisen, die für jene Ansicht spräche und uns eine einseitige Beziehung Varuṇa's auf den Nachthimmel gestattete. Letzterer bildet nur einen Theil des grossen Herrschaftsgebietes unsers Gottes und wir erwähnten bereits, dass dies Gebiet zurücktrat hinter die ungleich mehr besungene Lichtgestalt Varuṇa's. Die Stellen, aus denen wir den Nachthimmel als ein Gebiet Varuṇa's kennen lernen, sind zweifacher Natur; die eine Gruppe umfasst seine kosmogonische Thätigkeit, kraft deren er (wie die Sonne) so den Mond an den Himmel setzt, die andre und ungleich grössere Anzahl bilden die Stellen, welche von Varuṇa's Fesseln handeln, deren ursprüngliche Bedeutung keine andre sein kann als die der Nacht mit all dem Ungemach, das sie über die Menschen bringt. Ich läugne damit nicht, dass auch die Wassersucht eine der Fesseln Varuṇa's sei, aber ich kann diese Anschauung erst als eine relativ spätere ansehen, da sie sich zusammensetzt aus den beiden verschiedenen Auffassungen,

dass Varuṇa Krankheit und Ungemach sende und er Gott der Wasser sei. Vermöge dieser letzteren Eigenschaft wurde er nothwendigerweise auch ein eine mit den Gewässern zusammenhängende Krankheit sendender Gott, und weil er auf der andern Seite die Nacht und alles aus ihr entspringende Ungemach über die Menschen bringt, so wurde die dafür geltende Bezeichnung Fessel auch auf die Wassersucht als eine besondere Art dieses Ungemachs übertragen.

Ich schliesse an diese Auseinandersetzungen die Stellen, welche uns Varuṇa als Schöpfer des Himmels und der Erde zeigen, weil sie sich am nächsten der Auffassung Varuṇa's als des allumfassenden Himmels anreihen; denn dieser umschliesst die ganze Welt, den Himmel selbst, wie die Erde, den Luftraum und die Wasser und somit lebt alles in ihm und es lag nichts näher, als ihn zum Schöpfer und Erhalter alles Lebenden und Todten zu machen. Noch ein weiteres ergibt sich aus Varuṇa's Auffassung als Gott des Firmaments: Ewig und unveränderlich steht das Himmelszelt, ununterbrochen wechseln Sonne, Mond und Sterne, ungehemmt ist der Lauf der von Varuṇa umschlossenen Welt: Hieraus entwickeln sich die Satzungen Varuṇa's, mit denen er die Welt regiert und als König über das Universum herrscht. •Darin sind an und für sich die Satzungen, mit denen er die Menschenwelt regiert, eingeschlossen; er ist Herr über Leben und Tod und in dieser Beziehung auf die Menschen liegt zugleich die Entwicklung derselben zu einem tieferen sittlicheren Gehalt begründet.


Die Erwägung, dass Varuṇa der Himmel sei, erklärt uns ferner seine Gestaltung zum Allwissenden und Allweisen. Vom Himmel aus sieht er Tag und Nacht nieder auf die Welt, um ihn herum sitzen seine Späher, die ihm das Dichten und Trachten der Menschen verkünden. Dies ist der Grund, warum der Veda ihm den Begriff der Allwissenheit beilegt und wenn wir zugleich an seine alles ordnenden Gesetze denken, den der Weisheit; er gilt als untrüglicher kavi, als oberster der kavi's und wie er selbst der Meister aller kavi's ist, so mehr er der Menschen Weisheit und erscheint, allerdings mit besonderer Beziehung, bisweilen als Lehrer der Götter.

Ein anderes Gebiet varuṇischer Thätigkeit, welches durch Varuṇa's Fassung als Himmelszelt erklärt wird, ist dasjenige,

welches in der Verbindung Varuṇa's mit Indra oder den Marutas seinen bestimmten Ausdruck findet. Im höchsten Himmel ist der Sitz der Wasser und in diesen wohnt Varuṇa, von ihnen als Schwestern oder Gattinnen umgeben, er lässt sie herabströmen auf die Erde und wird dadurch der Spender des Regens, der Schöpfer der Ströme.

Dies sind im Wesentlichen die Grundtöne im Charakter unsers Gottes, die durch alle die mannigfachen Variationen hindurehklängen, bald vereinzelt, bald in Accorden, stets aber ein Tongemälde schaffend, das uns die schöpferische Phantasie der alten Inder nicht minder bewundern lässt als die Grösse seiner Götterideen.

Im Folgenden liegt es uns nun ob, die Beweise für unsere Auffassung zu geben, indem wir auf die einzelnen Stellen näher eingehen und eine richtige Interpretation derselben erstreben.



I.

Die Auffassung Sāyana's und Mahidhara's, sowie Yāska's; Etymologie und Bedeutung des Wortes „varuṇa.“

Ich stelle Sāyana oben an, weil er nicht nur die meisten Erklärungen des in Rede stehenden Namens bietet, sondern auch viele, die mit den im Rigveda vorliegenden Anschauungen wirklich übereinstimmen oder wenigstens einen gewissen Zusammenhang mit denselben haben. Und wir dürfen in der That erwarten, dass ein Commentator von der Bedeutung Sāyana's gerade in Bezug auf Götternamen noch grössere Autorität haben wird als in der Erklärung anderer Worte. Er ist darin mehr als irgend sonst an Anschauungen der eigenen Zeit und an Tradition gebunden; er kann dort wo er Erklärungen des Wortes oder Etymologien bietet, nicht solche wählen, die ganz fremden Gebieten angehören, sondern muss sich im Kreise gegebener und überkommener Ideen bewegen und wenn auch formell vielleicht falsche, so doch dem Sinne nach mit der Grundanschauung leicht zu vermittelnde Deutungen geben; er darf Götter nicht zu etwas anderem machen als sie sind und wird sich hierin sicherlich am wenigsten von Subjectivität in seiner Erklärung leiten lassen. Die Deutungen nun, die wir bei dem Commentator des Rigveda finden, lassen sich auf mehrere Gruppen zurückführen und ich erwähne zunächst diejenige, welche in der Śruti häufig ist, dass Varuṇa der Gott der Nacht sei. Cf. den Commentar zu RV. 1, 90, 1; 1, 122, 6; 1, 136, 6 u. a.; er heisst als solcher rātryabhimānī devaḥ und die Wurzel, auf die das Wort in dieser Bedeutung zurückgeführt wird, ist vṛi „bedecken, einhüllen.“ Dies zeigt uns, allerdings mit etwas eigenthümlicher Deutung des Einhüllens, Taitt. Br. 1, 7, 10, 1: vṛinoti / pāpakṛitaḥ svakṛiyaiḥ pāsair āvṛinoti iti rātryabhimānī devo varuṇaḥ / śrūyate ca

vârunî râtrih. Mit Rücksicht auf die Fassung Varuṇa's als Gott der Nacht und die daraus sich ergebende Anschauung, dass er ein zorniger Gott sei, der Krankheit und Ungemach sende, erklärt Sâyaṇa ihn R.V. 1, 128, 7 u. anderweitig als pâpadevatâ.

Sehen wir in diesen Erklärungen Varuṇa von Sâyaṇa als den Gott der Nacht bezeichnet, so zeigt ihn eine zweite Gruppe von Erklärungen in engem Verhältniss zum Tage ganz analog den vedischen Hymnen; und es scheint mir besonders beachtenswerth, dass gerade diese Auffassung am meisten von dem Exegeten und zwar in den mannigfachsten Variationen ausgesprochen wird. Ich kann dies um so weniger für zufällig halten als auch Mahîdhara dieselbe Anschauung mehrfach vertritt; wir haben eben darin eine Reminiscenz an uralte Ideen zu sehen. Freilich gehen beide zu weit, wenn sie Varuṇa direct mit dem Sonnengott identificiren, obwohl auch hierzu eine gewisse Berechtigung vorliegt, denn der Gedanke der sie dazu führte ist kein ihnen eigener, sondern hat in den alten Liedern selbst seine scheinbare Begründung*). Ich führe von hierher gehörigen Stellen an: 1, 123, 5: Varuṇa = tamovâraḥ savitâ devaḥ 1, 123, 8: tamonivâraḥ sūryaḥ 1, 151, 3: tamonivâraḥ âdityaḥ 5, 3, 1: tamasâm vâraḥ**) 5, 48, 5: tamovâraḥ. 7, 87, 1 astam gacchan sūrya eva varuṇa ityucyate sa hi svagamanena râtrîr janayati (Varuṇa ist eben sowohl Tag- als Nachthimmel, daher ist er hier mit der untergehenden Sonne, die beides bewirkt, gleichgestellt) 9, 73, 3: sarvasya svatejasâcchâdakaḥ (?) 1, 24, 7: ūrdhvadeśe vartamânasya varuṇasya rāsmayaḥ 10, 99, 10: tamovâraḥ âdityo varuṇaḥ 10, 12, 8: sarveshâm pâpânâm nivârayitâ agniḥ (= Varuṇa). Dahin gehört auch die Erklärung Mahîdhara's zu Vâj. Samh. 2, 3, wo Mitrâvaruṇau mit Vâyvâdityau gleich gesetzt, also Varuṇa und Âditya (Sonne) als identisch angesehen werden.

*) Eine Stelle des A. V. 13, 3, 13 scheint sie dazu zu berechtigen, indess ist der derselben zu Grunde liegende Gedanke doch ein anderer, wie wir später sehen werden.

**) Sâyaṇa sagt: he agne tvam varuṇastamasâm vâraḥ râtryabhimâni devo 'pi tvam eva; er bringt also zwei verschiedene Vorstellungen in Zusammenhang, doch zeigen die andern von mir citirten Stellen, dass ihm die eigentliche Bedeutung von Varuṇa als tamasâm vâraḥ sehr wohl bekannt ist, wir müssen eben die Commentatoren durch sie selbst corrigiren.

An diese Deutungen schliessen sich von selbst diejenigen, welche unsern Gott als einen Abwehrer alles Unheils und jedweden Feindes bezeichnen und in Sâyana's Commentar sehr häufig sind. Auch diese Anschauung ist, wie wir später zeigen werden, ächt vedisch. Ich citire aus dem Commentar zum Rigveda 1, 105, 6, wo Varuṇa „*anishtānivârako devaḥ*“ heisst; ebendas. v. 15. *anishtasya nivârayitâ devaḥ* 1, 163, 4 *pâpasya vâraḥ phalasyâvarjayitâ vâ.* 5, 85, 1 *upadravasya nivârako janânâm âvarakaḥ.* 8, 25, 13 *śatrûnâm vârayitâ* desgl. 8, 27, 17. 8, 83, 2; 94, 5 und sehr viele andere Stellen mehr. Bei Mahidhara vgl. hierzu 10, 16; 10, 27 und andere.

Im Vergleich zu dieser grossen Anzahl Varuṇa auf den Tag oder das damit zusammenhängende Gute und die Abwehr alles Bösen beziehender Erklärungen sind diejenigen Deutungen bei Sây., welche in ihm einen Wassergott sehen, an Zahl gering, von den Stellen abgesehen, wo er die Fesseln des Gottes auf die Wassersucht bezieht. Ich erwähne aus diesen wenigen RV. 10, 123, 6, woselbst V. *jalâbhimânî devaḥ* heisst und 4, 1, 2, wo Varuṇa „*vṛṇotyudakam.*“ Aber trotzdem bei dem Erklärer des Rigveda sich diese Deutung selten findet, muss sie doch bei den Interpreten sehr gebräuchlich gewesen sein. Wir sehen dies daraus, dass Yâska ihn das eine Mal (10, 3) geradezu unter den *madhyasthânâ devatâḥ* auführt, wozu ihn sicher die Beziehung Varuṇa's auf die Gewässer bewogen hat, wie wir aus dem Inhalt der beiden für V. angeführten Stellen (10, 3. 10, 4) leicht ersehn. Yâska nun schliesst sich dem Zeugnis der Nighantu's an, die durch ihre zweimalige Erwähnung des Namens (5, 4—5, 6) ihn indirekt als zwei verschiedenen Gebieten angehörig bezeichnen und wenn sie auch nicht geradezu diese Gebiete selbst benennen, so doch keine anderen als Luftraum und Himmel meinen können. Auch Sâyana führt einmal (4, 53, 5) Varuṇa als einen Gott des Luftraumes auf, indem er von drei Theilen des letzteren „*vâyu, vidyud; varuṇa*“ spricht und er folgt hierin jedenfalls dem Vorgang jener älteren Erklärer*). Was Sâyana und

*) Zu 8, 41, 6. erwähnt er „*trishānaṃ varuṇam,*“ indem er Trita mit demselben identificirt. Mir scheint, dass hier ausser den eben erwähnten

Mahîdhara sonst erwähnen hat keinen besondern Werth; ich nenne z. B. Mah. zu 28, 34, wo es von V. heisst „vriyate 'sau varuṇas tam ritvigbhir varanīyam,“ varuṇa also von vri „wählen“ hergeleitet wird und ähnlich auch Sāyana, der zu 8, 27, 17 paraphrasirt: varanīyah oder sambhajanīyah. Mit activem Sinn und nur etymologisirend umschreibt Mah. den Namen zu 22, 6 und 36, 9, in dem er dort „vriṇoti bhaktam bhajate varuṇah,“ hier „vriṇotyāṅgīkaroti bhaktamiti varuṇah“ sagt, wobei er vriṇoti nach Ausweis der beistehenden Verben den diesem Worte in der 5. Conj. seltener innewohnenden Sinn von „eligere“ beilegt. Eine andere Erklärung, deren Ursprung ich zum Theil auf spätere Speculation zurückführen zu müssen glaube, ist die, welche Mah. zu 29, 6 gibt, dass nämlich Mitra-Varuṇa = dyāvāprithivī seien und zur Begründung dieser Aufstellung führt er eine Stelle der Śruti an „ayam vai loko mitro 'sau varuṇah.“ Die Bezeichnung der Himmelswelt durch V. ist sicher altes Gut, während die Gleichstellung der Erde mit Mitra in eine spätere Zeit zu verlegen und aus der Identification Mitra's mit dem der Erde angehörigen Agni, wofür wir später ausser mehreren andern eine Atharvavedastelle anführen werden, herzuleiten ist. Ganz entschieden aus der späteren ved. Litteratur entnommen ist ferner die in den Brāhmaṇa's oft wiederkehrende und von Mahîdhara reproducirte Deutung Mitra-Varuṇa's durch prāṇāpānu oder prāṇāpānavāyū. Ich muss bekennen, den Grund für dieselbe nicht mit Sicherheit angeben zu können; eine Erklärung, die mit einiger Wahrscheinlichkeit aufgestellt werden kann, ist die, welche sich an Mitra-Varuṇa = Tag und Nacht knüpft, dass nämlich Tag und Nacht für die Welt etwa dasselbe sind, wie für den Menschen die beiden Athemzüge und dass die Athemzüge der Welt durch Auf- und Niedergang der Sonne, durch welchen der Tag resp. die Nacht bewirkt werden, entstehen.

Was nun Yāska anlangt, so haben wir der einen seiner

Beziehungen auf Himmel und Luftraum noch eine dritte zur Erdenwelt angedeutet ist, zu der Varuṇa darum gelangen konnte, weil er, wie wir später sehen werden, mit Agni identificirt wird. Möglich aber ist es auch, dass er nach dem alles umziehenden Himmelsgewölbe trishāna genannt wird oder wir haben wegen trita nur eine etymologisirende Erklärung anzunehmen.

Erklärungen, dass Varuṇa zu den madhyasthānā devatāḥ gehöre, bereits gedacht, und wir können dieselbe in gewisser Weise als vedisch bezeichnen, weil er der Gott ist, der die Wasser strömen lässt. Ganz sachgemäss und auf das wirkliche Wesen Varuṇa's eingehend, ist die andere (12, 21), indem er dort unter die Himmelsgötter (wie auch bei Mahādhara) gerechnet wird. Die Bedeutung, die Yāska dem Namen beilegt, ist „vr̥ṇoti,“ und da er selbst keine nähere Erklärung dafür gibt, so können wir zweifeln, ob wir ihm die Bedeutung „wählen“ oder „bedecken“ beilegen sollen.

Dies sind im Wesentlichen die Ansichten einiger der indischen Exegeten. Ich habe dieselben nicht aus blosser Pietät gegen die alten Denkmäler der indischen Philologie aufgeführt, sondern um aus dem von ihnen Gebotenen manchen Fingerzeig für unsere weitere Untersuchung zu gewinnen und wir sehen in der That, dass namentlich Sāyana's Erklärungen mit unserer vorangeschickten Skizze, die wir auf Grund der folgenden Untersuchungen hin gaben, vielfach übereinstimmen und fast alle Seiten seines Wesens nennen, die wir oben kennen lernten. Ich wende mich nun zur Etymologie und Bedeutung des Wortes „varuṇa“ selbst.

Die einzige Wurzel, die dabei in Betracht kommen kann, ist vr̥, wir können nur darüber im Zweifel sein, welches die Bedeutung der zu Grunde liegenden Wurzel sei, ob wir varuṇa von 1) vr̥ bedecken oder zurückhalten, wehren oder 2) vr̥ wählen herleiten sollen. Was die letztere anbetrifft, so scheint von Neueren sich nur Ludwig, wenn ich denselben recht verstehe, diese zu eigen gemacht zu haben, wenn er S. 54 seiner citirten Abhandlung sagt: Varuṇa bedeutet höchst wahrscheinlich den wollenden befehlenden herrschenden wie es im Ath. V. heisst ‚was Varuṇa will, wird zur Wahrheit;‘ aber wir können diese Fassung weder in der Gesamttanschauung, die der Veda von Varuṇa bietet, begründet finden, noch gibt dieselbe uns die Möglichkeit die Frage zu beantworten: wie konnte von einer solchen abstracten Bezeichnung her sich der Name eines Gottes wie Varuṇa entwickeln, dessen ganzer Charakter so ganz und gar auf Naturerscheinungen beruht? Wir werden Varuṇa als den Gott des allumfassenden Himmels kennen lernen und wir dürfen erwarten, dass ein solch con-

creter Gott auch eine auf concreter Grundlage beruhende Bezeichnung erhalten hat. Ehe ich zu der andern Bedeutung der Wurzel übergehe, sei es mir gestattet noch einer anderen Herleitung, die Bollensen in seinen Liedern des Parâsara (Zeitschrift der D. M. G. Band 22, S. 603) aufgestellt hat, zu gedenken, die ich nicht für begründet halten kann. Er sagt dort dass *varuna* = *varana* (von *var*, *vas*) desselben Ursprungs sei wie *sûrya*, *svar*; demnach müsste Varuna aus seinem Namen zu schliessen zunächst eine Bezeichnung des leuchtenden Himmels sein; der leuchtende Himmel ist aber nur die eine Seite des Wesens unsers Gottes und steht dem finstern Nachthimmel, in dem sich Varuna ebenfalls zeigt, gegenüber, indess man könnte über die Berechtigung einer solchen Ableitung noch streiten, wenn uns nicht die Etymologie selbst Hilfe brächte. Die Worte ἥλιος, sol, hvare gegenüber ushas, ἠώς, aurora (ausosa) weisen auf zwei verschiedene Wurzeln *svar* (*sûr*) und *vas* (*us*) hin; da nun abgesehen von dem streitigen *v*. die Mehrzahl der von *vas* herstammenden Worte auf ursprüngliches *s* hinweist*), auf der andern Seite das Zend *r* zu bewahren, *s* dagegen nicht in *r* zu verwandeln pflegt, ved. *varuna* und zd. *varena* aber offenbar etymologisch identisch sind, so haben wir Gründe genug, um eine solche Ableitung zu bezweifeln und uns ihr gegenüber auf sichereren Boden und zwar zu der erwähnten Wurzel *vri* zu begeben, für die man sich auch fast durchweg entschieden hat. Varuna ist sicher aus *varana* entstanden, wie uns das zendische *varena*, mit dem es sich nicht nur lautlich, sondern wie wir später sehen werden, inhaltlich deckt, angibt und wir aus οὐρανός; ersehen. Zu zd. *varena*, das die speciellere Bedeutung eines bestimmten Landes gewonnen hat, gibt es eine kürzere Form *vara* Garten, von dem Garten Yima's gebraucht. Jenes ist offenbar eine Fortbildung des letzteren, aus *var* umfassen, umgeben, bedecken abgeleitet und bedeutet „Umhegung,“ „Umfassung,“ „Decke.“ Sehen wir nun dass beide Worte *varuna* und *varena* lautlich übereinstimmen und wird sich später ergeben, dass sie ein Name für denselben Gegenstand sind, so müssen wir daraus

*) ved. „*varo*“ kann hier nicht in Betracht kommen, weil seine Bedeutung streitig ist; siehe Pet. Wört.

schliessen, dass auch das skr. *varuṇa* gleich wie *varena* ursprünglich den umfassenden, bedeckenden bezeichnet und was für diese beiden gilt, gilt auch für *ὀδρανός*, in welchem das alte *a* noch erhalten ist. Diese Deutung erhalten wir, wenn man von der Wurzel in der Bedeutung „umgeben, bedecken“ ausgeht; wendet man die andre: „arcere“ an, so ergibt sich nirgends ein durchführbarer Sinn, man müsste sie gerade mit „umhegen“ gleichsetzen, dann fällt sie aber mit der ersteren zusammen.

So führt uns der Name *Varuṇa*'s zu der Bedeutung des „Umfassenden“ und wir wenden uns im folgenden Capitel zu den Stellen, welche ihn uns als den allumfassenden Himmel zeigen, Stellen die in gleicher Weise wie sie unsere Etymologie bestätigen, auch ihrerseits durch diese Ableitung des Namens das rechte Licht empfangen.

II.

Varuṇa als der allumfassende Himmel.

Wenn wir in *Varuṇa* den Umfassenden, Bedeckenden sahen, so dürfen wir annehmen, dass die Stellen, welche mit der Grundbedeutung des Namens ihrem Inhalt nach übereinstimmen, uns auch die früheste und ursprünglich mit ihm verbundene Anschauung am richtigsten wiedergeben. Es gibt nun eine Reihe Stellen, die in irgend einer Weise von ihm als dem Umfassenden sprechen, wenn auch freilich oft in der den vedischen Sängern eigenen phantastischen und dunklen Weise und diese sind es, welche wir hier zunächst anzuführen haben: RV.: 8, 41, 3 *sa kshapah pari shasvaje ny usro māyayā dadhe sa viśvam pari darśatah*. „Rings umschlossen hat er die Nächte, eingesetzt durch seine Weisheit die Morgenröthen, rings umschlossen sichtbar das All*)." Denselben Sinn hat v. 7 derselben Hymne: *ya āsv atka āsaye viśvā jātāny eshām pari dhāmāni marmṛiśad varuṇasya puro gaye viśve devā anu*

*) Wir werden durch das *sa-sa* und durch die Stellung des Objectes in beiden Fällen zwischen *sa-pari* darauf hingewiesen nicht *ni-dadhe* sondern *sasvaje* zu ergänzen.

vrataṃ etc. „welcher wie ein Gewand sich über die Welten lagert mit allen ihren Wesen die Wohnungen eng umfassend, vor dieses Varuṇa Sitz sind alle Götter nach der Satzung“ etc.*). Eben dahin gehört der ganz gewiss nicht in übertragenem Sinn zu verstehende, sondern auf Naturanschauung beruhende Vers R.V. 7, 87, 5, demzufolge Varuṇa als der alles rings umgebende Himmel erscheint. „tisro dyāvo nihitā antar asmin tisro bhūmīr uparāḥ śhaḍvidhānāḥ,“ „die drei Himmel sind in ihn gesetzt und die drei Erden darunter, eine Schar von sechsen bildend.“ Einen ganz ähnlichen Gedanken finde ich unter anderer Fassung des Verses als bisher geschehen R.V. 9, 73, 8: rīṭasya gopā na dabhāya sukratus trī śha pavitrā hṛidy antar ādadhe, „nicht zu schädigen ist der opferreiche der Hüter des rīṭa; die drei pavitra's hat er in sein Herz aufgenommen.“ Unter „Herz“ ist hier wieder der grosse alles umfassende Welten- oder Himmelsraum zu verstehen und ich werde zum Beweis der Richtigkeit dieser Fassung nachher einige Stellen mit ähnlicher Anschauung citiren; die drei pavitra's sind nur ein anderer Ausdruck für Himmel, Luftraum und Erde, wie auch Sāyaṇa, indem er dieselben „agnivāyusūryātmakāni“ nennt, bestätigt; die drei Welten sind hier mit Seihen oder Geweben verglichen und es ist dies eine Auffassung, die öfter im Veda wiederkehrt; so heisst es R.V. 9, 86, 32 „tantum tanvānas trivṛitam,“ was sich nur auf die drei Gebiete beziehen kann. Ein Analogon nun zu jenem „Herzen“ Varuṇa's finden wir an zwei Stellen des A. V., wo in der einen vom „Leibe“, in der andern vom „Munde“ Varuṇa's gesprochen wird und in einer dritten Stelle in der Taitt. Saṃh., die den „Körper“ desselben erwähnt. Alle drei bieten nur verschiedene Ausdrücke für dieselbe Sache und zeigen uns Varuṇa (denn Var.' Herz, Leib oder Mund ist ja doch schliesslich nur Varuṇa selbst) als einen hohlen weiten Raum und aus dem Inhalt dieses Raumes, den drei Zungen, drei Seihen u. s. w. ist dasselbe zu entnehmen, was die erst citirten nicht bildlich sprechenden Stellen zeigten, dass Varuṇa's Leib oder Mund

*) Grassmann übersetzt: „Der wie ein Mantel deckt die Welt, der Götter Stämme allesammt und ihre Stätten fest umfängt;“ ich ziehe es vor eśhām auf dhāmāni zu beziehen.

das weite sich um alles wölbende Firmament bedeutet. Jene beiden Stellen des A. V. (10, 10, 22 und 28) lauten: yad udaram varuṇasyānuprāviśathâ vâśe / tatas tvâ brahmoda-hvayat sa hi netram avettava // tisro jihvâ varuṇasyāntar dīdya-tyāsani / tāsām yâ madhye rājati sâ vâśâ dushpratigrahâ // „als du eingingst o Kuh in Varuṇa's Leib, rief dich dorthier der Brahman; denn deine Führung kannte er“ und: „drei Zungen erglänzen im Munde Varuṇa's, welche in deren Mitte strahlt dies ist die schwer zu fassende Kuh.“ Was die „Kuh“ anlangt, so ist ihr die ganze von uns citirte Hymne gewidmet und sie wird in derselben in ihrer kosmischen Wirksamkeit und all ihren kosmischen Beziehungen besungen. Durch sie sind Himmel und Erde mit den Wassern behütet, auf ihrem Rücken stehen hundert Schalen, hundert Wächter, sie gilt als der Odem der Götter, wir sehen sie als Gattin des Parjanya, sie vereint sich mit Sūrya, ersteigt das (Himmels-) Meer mit den Gandharva's und Kali's und steht in besonders naher Beziehung zum Glanz. Mit Bezug auf diesen letzteren erkläre ich nun auch v. 22 und fasse sie als die leuchtende Himmelswelt, die des Morgens gleichsam in den weiten Raum eingeht. Mich bestärkt hierin v. 16 derselben Hymne, wo es heisst: „als du von Gold umgeben, o ritareiche, hintratst, da bestieg dich das (Sonnen-) Ross zum (Licht-) Meer geworden,“ da die von Gold umgebene hintretende Kuh doch nichts anders bedeuten kann als die schimmernde Himmelswelt, die das Sonnenross besteigt, seine Strahlen weithin ausbreitend. Sehen wir nun hier in dem einen Verse den weiten alles umfassenden Himmelsraum als „Leib“ Varuṇa's bezeichnet, so wird dieser in dem andern „Mund“ (Mundhöhle) genannt und die drei in demselben glänzenden Zungen bedeuten ganz dasselbe, was oben die pavitra's anzeigten, die Dreiwelt. Wenn die Kuh als mittlere Zunge gilt, so ist dies eine Beziehung auf deren Wirksamkeit im Antariksha, wie wir sie v. 7 mit den Worten ūdhas te bhadre parjanyo vidyutas te stanāḥ: „Dein Euter o günstige ist Parjanya, die Blitze sind deine Brüste“ angedeutet finden; es ist also der leuchtende Luftraum als Spender des Regens gemeint. Dasselbe zeigt uns nun auch die bereits genannte Stelle der Taitt. Samh. 1, 8, 10, 2: prati tyan nāma rājyam adhāyi svām tanuvam varuṇo aśīśrec, chucer mitrasya

vratyâ abhûmâ 'manmahi mahata řitasya nâma: „eingesetzt wurde das Königthum; in den eigenen Körper ging Varuna ein*); dem Bereich des glänzenden Mitra wurden wir angehörig, des grossen řita (Wahren = Tag) Namens gedachten wir (mit Liedern).“ Es leuchtet ein, dass der „Körper“ Varuna's auf nichts mit mehr Recht bezogen wird als auf das hohe Himmelshaus, für das wir vorher die Bezeichnung „Mund“ gebraucht sahen; wir können nur darüber im Unklaren sein, welchen Sinn wir dem Eingehen Varuna's in diesen seinen Körper unterlegen. Befremden kann der Ausdruck selbst nicht, da solche scheinbare Widersprüche so ganz dem Ausdrucke indischer Phantasie conform sind und wir dürfen uns nicht mehr an diese eigenthümliche Anschauung stossen als an die, dass in Varuna's Munde drei Zungen sind. Hergenommen ist das Bild von einer später zu besprechenden und zu beweisenden Vorstellung von Varuna: Nachts hat er sich von den Menschen abgewandt, des Tages wendet er ihnen sein Antlitz zu und der am Morgen aufleuchtende Agni ist es, der ihn herauführt. So ist Varuna in gewissermassen doppelter Weise hier dargestellt, das eine Mal als der weite, hohe Himmelsraum, das andere Mal in seinem Charakter als Gott des Tages- und indirect des Nachthimmels. Letzteres ist eine Auffassung, die wir nicht ohne Grund in diesen Vers hineinragen; der Beweis dafür liegt in dem zweiten Theil desselben, wo durch die Worte „dem Bereich des glänzenden Mitra wurden wir angehörig“ direct auf den Hinübertritt in den Tag hingewiesen ist und nicht minder durch die Erwähnung des řita, das wir in seiner directen Beziehung auf das Licht = dem Wahren später sehen werden**). Eine dieser Anschauung ganz analoge finden wir R.V. 5, 48, 5: sa jihvayâ caturanřka řiñjate câru vasâno varuño yatann arim. „Der vier Angesichte habende Varuna strebt vorwärts mit der Zunge (Roth

*) Zu dieser Uebers. vergleiche man kathâsaritsâg. 52, 164 svatanum řritah seine (eigentliche) Gestalt angenommen habend; das Pet. Wört. gibt für unsre Stelle an „übertragen“ und ergänzt asme. Indess spricht der Zusammenhang der Stelle, der deutlich auf den Tagesanbruch hinweist, gegen eine solche Fassung.

**) Man vergleiche auch noch die in der Taitt. Samh. folgenden Worte: sarve vrâtâ varunasyâ 'bhûvan vi mitra evair arâtım atârıt.

im Pet. Wört. sich strecken, ausgreifen), in das Liebe sich hüllend weckt (?) er den Freund“ (eig.: den zu ihm strebenden). Der Ausdruck *caturāṇika* bedeutet und kann nichts anderes bedeuten als die vier Himmelsgegenden und wir müssen in dem Ausdruck „Varuṇa mit vier Gesichtern“ lediglich eine Variation der in den vorigen Versen niedergelegten Anschauung vom „Leib“ und „Mund“ und „Körper“ des Gottes sehen, die uns wieder auf das alles umfassende Firmament, den sich um die Welt ringswölbenden Himmel mit seinen vier verschiedenen Richtungen Osten, Westen, Süden, Norden hinweist. Was die „Zunge“ anlangt, so ist sie nur ein anderes Wort für denselben Himmelskörper, den wir später als Varuṇa's Boten, Varuṇa's Vogel oder Ross oder Auge bezeichnet sehen werden, für die Sonne, die am Himmelszelt aufzusteigen scheint und wir sehen somit, dass wie in jenem Verse so auch hier zwei verschiedene Seiten in dem Charakter unsers Gottes zugleich angedeutet sind; auch der letzte Theil der angezogenen Stelle hat keine andere Beziehung als auf das Tageslicht und wenn Grassmann die Worte „*cāru vasānah*“ übersetzt „mit Gut versehen,“ so ist diese Fassung zu allgemein, als dass wir uns mit ihr begnügen könnten. „Gut“ hat hier eine sehr specielle Bedeutung und zwar die des Lichtes, das sich zeigt „wenn Varuṇa mit der Zunge vorwärts strebt,“ d. h. wenn die Sonne aufgeht und schon das Participium *vasāna* weist auf eine positivere Fassung von *cāru* hin*). Diese unsere Auffassung bestätigt nun auch Sāyana, indem er *cāru* durch *raṇaṇīyaṃ tejah* wiedergibt, es also ebenfalls auf das Lichtgewand bezieht, in das sich Varuṇa des Morgens hüllt**). Hierher gehört nun noch eine Stelle,

*) Eine Parallele zu der Bezeichnung der Sonne mit Zunge finden wir RV. 9, 73, 9: „Das Gewebe des *ṛita* (= Himmel) ausgebreitet, auf der Spitze der Zunge durch Varuṇa's Kunst.“ Dies bezieht sich natürlich nur auf das im Himmel ausgebreitete Lichtgewebe, das von der Sonne gleichsam getragen wird. Daher heisst es auf der Zungenspitze ausgebreitet.

**) Trotz der an dieser Stelle sicheren Bezeichnung Varuṇa's durch *caturāṇika* zweifle ich, dass wir in RV. 1, 152, 2. *caturaśrī* auf diesen Gott beziehen dürfen. Allem Anschein nach ist der „vierkantige“ dort der Sonnengott, der sein Licht über alle Gegenden ausbreitet und den „dreikantigen“ d. i. den Dämon der Finsterniss besiegt. Cf. 10, 99, 6, wo *Dāsa* dreiköpfig heisst.

die ich darum zuletzt ansetze, weil sie nicht so mit Sicherheit auf Varuṇa zu beziehen ist wie die vorigen, aber doch nach den bisherigen Auseinandersetzungen über unsern Gott auf ihn am ersten angewandt werden kann, ich meine in der aus verschiedenen Theilen zusammengesetzten Hymne AV. 13, 3 den ersten Vers: ya ime dyāvâprithivī jajâna yo drâpim kṛitvâ bhuvanâni vaste / yasmin kshiyanti pradiśaḥ shaḍurvīryâḥ patamgo anu vicâkaśīti / tasya devasya kruddhasyaitad âgo ya evam vidvânsam brâhmanam jinâti etc. „welcher Himmel und Erde schuf, welcher zum Gewand sie nehmend sich in die Welten kleidet, in dem die sechs weiten Gegenden wohnen, über welche hin der Vogel leuchtet (Roth: hindurchschauen): gegen den furchtbaren Gott ist das ein Vergehen, wenn einer einen so wissenden Brâhmaṇa quält“ etc. Dieser Vers, zu dem man noch v. 5 vergleichen möge, bewegt sich ganz in den Anschauungen der vorigen Verse und muss deshalb für Varuṇa in Anspruch genommen werden*). Von einem Gewande Varuṇa's ist nun auch noch RV. 1, 25, 13 die Rede: bibhṛad drâpim hiranyayam varuṇo vasta nirṇijam pari spaśo ni shedire: „tragend den goldenen Harnisch zog Varuṇa die Hülle an; die Späher sitzen rings um ihn her.“ Auch dieser Vers kann sich nur auf ihn als den Gott des hohen Himmelszeltens beziehen und ich glaube, dass wir für denselben von der gewöhnlichen Deutung, die mit Rücksicht auf die Erwähnung der „Späher“ die Hülle als das Sternenkleid erklärte, abgehen und den goldenen Harnisch ebenso fassen müssen, wie vorher den Ausdruck „câru vasânaḥ.“ Man wird mir entgegen, dass die Späher keine andere Beziehung haben können als auf die Sterne, aber ich werde später nachzuweisen suchen, dass Varuṇa's wachsame Geister nicht nur des Nachts auf die Erde schauen, sondern auch des Tags ihn umgeben und dass im letzteren Falle die Geister des Lichts dieses Amt verrichten. Das Gewand selbst ist das goldene Tageslicht und der Träger dieses Gewandes kann Niemand anders sein

*) Im Folgenden nehme ich darum selten auf die andern Verse dieser Hymne Rücksicht, weil wir uns damit auf einen sehr unsichern Boden begeben und der gemeinsame Refrain kein genügender Beweis für ihre Zusammengehörigkeit ist. Der Refrain scheint an Verse verschiedener Hymnen von einem Späteren (offenbar tendenziös) angefügt worden zu sein.

als das hohe Himmelshaus, das vom Schimmer des Lichts durchzogen wird. Weniger bildlich finden wir dieselbe Anschauung in RV. 1, 123, 8 ausgedrückt: *sadriśīr adya sadriśīr id u śvo dīrgham sacante varuṇasya dhāma*: „die gleichen sind sie (die Morgenröthen) heut, die gleichen sind sie morgen; dem weiten Hause Varuṇa's streben sie zu.“ Was dort das goldene Gewand war, sind hier die Morgenröthen und wenn in jener Stelle Varuṇa es selbst ist, der sich in dies Gewand hüllt, so ist für den Gott hier seine Wohnstätte gesetzt, die schliesslich dasselbe bedeutet wie Varuṇa. Das Haus des Gottes ist öfter im Veda erwähnt und indem ich bezüglich der Stellen, wo seine Wohnung zugleich mit der Mitra's genannt wird, auf Späteres verweise, füge ich noch einiges auf das Haus Varuṇa's Bezügliche hier bei: 7, 88, 5 *bṛihantam mānam varuṇa svadhāvaḥ sahasradvāram jagamā griham te*: „zu deiner hohen Wohnung, zu deinem Haus mit tausend Thoren bin ich, o Varuṇa, du svadhäreicher, gekommen;“ wie wir später darthun werden, bezieht sich dies auf das nächtliche, mit tausend Sternen bedeckte Firmament, das der Sänger über sich erblickt und ist ebenfalls ein Beweis für unsere oben von Varuṇa dargelegte Auffassung. Man vgl. auch 1, 25, 10 *ni shasāda dhritavrato varuṇaḥ pastyāsv ā / sāmrajaṇya sukratuḥ*: „in seinem Wohnsitz liess sich Varuṇa, dessen Satzungen fest sind, nieder zur Ausübung der Allherrschaft, er der weise.“ Eine interessante Parallele zu dem Hause Varuṇa's bietet uns das Ritual in der Tānūnaptraceremonie*). Dieselbe besteht in einem heiligen Eide, den die Priester mit dem Opferer leisten müssen, einander und insbesondere den ihrer Macht ganz übergebenen Opferer nicht durch unrechtes Vollziehen der Ceremonien zu verletzen. Die sieben Hotar's müssen hierbei ihre Hände in den Kupferkessel (*madantī* genannt) legen, der mit Wasser gefüllt ist und das Haus Varuṇa's bedeutet; es weist dies sicher auf die vedische Anschauung von der Wohnung des Himmelsgottes hin und es stimmt auch sehr gut, wenn der *madantī*-Kessel mit Wasser gefüllt sein muss. Dies bedeutet nicht etwa das Meer, sondern die im Himmel oben wohnenden Wasser, wie wir dies aus A. V. 7, 83, 1 ersehen können, wo es heisst, dass in die Wasser Varuṇa's goldenes Haus

*) Cf. Haug, Ait. Brāhm. Band II, pag. 53.

gegründet sei und das Beiwort „golden“ natürlich nur auf den Himmel bezogen werden kann*). Dies sind im Wesentlichen die Stellen, die uns den Grundcharakter des alten Himmels-gottes am Ursprünglichsten darstellen und in ihrem Inhalt sich eng an die Bedeutung des „Umfassenden“ anschliessen. Wir sahen alle die angeführten Verse diesen Gedanken variiren und wenn der eine vom Munde, der andere vom Körper Varu-na's spricht oder ein dritter den Gott mit einem sich über alles lagernden Gewande vergleicht, so liegt all diesen verschiedenen Auffassungen doch nur die eine Anschauung vom allumfassenden Himmelsgewölbe zu Grunde. Dürfen wir hoffen, hierin den Kern- und Ausgangspunkt aller weiteren Entwicklungen, die an des Gottes Namen sich knüpfen, gefunden zu haben, so müssen auch seine andern Erscheinungsformen sich unter diesem Gesichtspunkt am leichtesten zusammenfassen und erklären lassen, und in der Möglichkeit, von diesem Standpunkt aus die Gesamterscheinung Varu-na's zu erfassen dürfen wir den Prüfstein für die Richtigkeit unserer Beweisführung sehen.

Wir wenden uns nun zu dem, was aus Varu-na's Eigenschaft als Himmels-gott am nächsten folgt, zu

III.

Varu-na's Herrschaft über Tag und Nacht**).

Der Weg, auf dem wir von jenem Charakterzuge zu diesem gelangen, ist ein kurzer.

Wenn wir das über der Erde sich wölbende Firmament betrachten und uns fragen, welche Anschauung eine Zeit, die noch aus Naturerscheinungen ihre Götter abstrahirte, mit demselben verbunden haben kann, so kommen wir zu folgendem

*) So kann sich RV. 9, 86, 11, wo die Somakufe der Sitz Mitra's heisst, ebenfalls nur auf den Himmelssitz desselben beziehen.

**) Dass Varu-na's Herrschaft über beides sich erstrecke, hat Roth bereits in seiner oben angeführten Schrift in Zeller's Theol. Jahrb. (cf. pag. 354) richtig erkannt; nur dass wir nicht Mitra die andere Seite Varu-na's nennen können und auch die Nacht nicht vornehmlich sein Gebiet. Auch ist Mitra nicht Gott der Mittagssonne, wofür kein Beweis sich findet.

Resultat: gleichviel ob die Ushas des Morgens den Himmel erleuchtet und die Sonne an ihm ihre Bahn wandelt oder ob die Nacht sich über die Erde lagert, das Firmament zeigt sich im Sternenglanze nicht minder dem Menschenauge als im Gewande des schimmernden Tageslichtes. Ist nun Varuṇa dieses Firmament oder der Gott desselben, so versteht es sich fast von selbst, auf ihn beide Anschauungen zu übertragen und wir sehen in einer ganzen Reihe von Stellen bald beide Anschauungen zugleich, bald die eine oder die andere hervor gehoben. Wegen dieser Verschiedenheit der aufzuführenden Belege theile ich dieselben in zwei Gruppen, von denen die eine alle die Stellen enthält, welche ihn als Gott des Tag- und Nachthimmels zugleich bezeichnen, die andere hingegen diejenigen, welche die eine oder andere Ansicht allein vertreten und uns durch Zusammenfassung beider dasselbe Resultat ergibt, wie jene erstere.

A. Stellen, in denen Varuṇa als Herr über Tag und Nacht zugleich erscheint.

1, 24, 8 uruṃ hi rājā varuṇas cakāra sūryāya panthām anvetavā u / apade pādā pratidhātave'kar utāpavaktā hṛdayā-vidhas cit: „einen breiten Weg machte König Varuṇa für die Sonne, dass sie darauf wandle; für das Fusslose*) machte er die beiden Füße (Sonne und Mond) zur Stütze und jeden Herzensdurchbohrer trieb er fort“ und eben dahin sind Vers 7 und 10 zu ziehen: 7) abudhne rājā varuṇo vanasyordhvaṃ stūpam dadate pūṭadakshaḥ / nīcīnāḥ sthur upari budhna eshām asme antar nihitāḥ ketavaḥ syuh: „in dem wurzellosen Wald bewahrt König Varuṇa, der reinkräftige, den hohen Gipfel**); nach unten standen sie gerichtet, oben ist ihre Wurzel, unter uns möchten die Strahlen gelassen sein.“

*) apad d. i. der weite Himmelsraum. pratidhātave eig. „zum Aufsetzen,“ „dass es sie aufsetzte.“

**) Die Wahl dieses Ausdrucks scheint mir durch einen Uebergang zu einem anderen Bilde erklärbar zu sein; man erwartet einen Ausdruck für Wurzel. Der Dichter verlässt indess dies Bild und wählt den Gedanken, dass die Sonne gleichsam der Gipfel oder Scheitel der zu ihm führenden Strahlen sei.

10) amī ya rikṣhā nihitāsa uccā naktam dadriṣre kuha cid diveyuh / adabdhāni varuṇasya vratāni vicākaśac candramā naktam eti: „die Gestirne, welche hoch oben stehen, bei der Nacht werden sie sichtbar, wohin sind sie bei Tage nur gegangen? / Unverletzt sind (stets) Varuṇa's Gesetze. Leuchtend wandelt der Mond in der Nacht.“ Wir sehen aus diesen Stellen, wie Varuṇa über Tag und Nacht herrscht, Mond und Sonne ihre Bahnen wandeln lässt und wir müssen hieraus schliessen, dass er weder einseitig auf den Tag, noch einseitig auf die Nacht in seiner Thätigkeit bezogen werden kann. Dasselbe lehren uns nun auch noch andere Stellen; die eine (R.V. 8, 41, 3) citirten wir oben schon und wir ersahen aus ihr, dass Varuṇa die Nächte umschliesse und die Morgenröthen einsetze. Dieselbe Hymne bietet uns in ihrem 9. Verse noch einen weiteren Beleg: 9) yasya śvetā vicakṣhaṇā tisro bhūmīr adhikṣhitā / trīr uttarāṇi papratur varuṇasya dhruvam sadāḥ sa saptānām irajyati. . . „dessen glänzendes Augenpaar über die drei Erden strahlt, die drei oberen (Welten), den festen Sitz Varuṇa's erfüllt (erfüllt hat und noch erfüllt), der herrscht über die Sieben.“ . . 10) yaḥ śvetāñ adhinirṇijaś cakre kṛṣṇāñ anu vratā / sa dhāma pūrvaṃ mama. . . „welcher die glänzend umhüllten weissen (= Tage) und die schwarzen (= Nächte) nach der Ordnung schuf: er mass den uralten Wohnsitz aus.“ Es leuchtet ein, dass die weissen und schwarzen nichts anderes bedeuten können als Tag und Nacht und dass „die beiden glänzenden Augen*“ nur dann verständlich sind, wenn wir in ihnen Sonne und Mond sehen und dies ist wiederum nur möglich, wenn wir davon ausgehen, dass Varuṇa das Firmament personificirt, so dass wir diese Stellen als einen weiteren indirecten Beweis für die Richtigkeit unserer im vorigen Capitel gegebenen Ausführungen in Anspruch nehmen dürfen. Hiermit sind indess die Belege für Varuṇa als Herrscher über Tag und Nacht noch nicht erschöpft, ich nenne R.V. 7, 88, 2: svar yad āsmān adhipā u andho 'bhi mā vapur dṛiṣaye ninyāt, wo wir ihn in gleicher Weise mit Licht und Finster-

*) Sonne und Mond sind auch sonst als Augenpaar genannt. Von dem Vrātya heisst es z. B. A. V.: 15, 18, 2 dass der Āditya sein rechtes, der Mond sein linkes Auge sei.

niss verbunden sehen: „es lasse mich der Herrscher das Herrliche schauen: den Glanz am Himmel und die Finsterniss.“ Gehen wir von dieser Auffassung des Verses aus, so gewinnen wir eine Handhabe zur Erklärung des ganzen Inhalts dieser Hymne, bezüglich deren wir wesentlich von den bisher gegebenen Deutungen abweichen müssen. Um ein Besprechen der Hymne zu ermöglichen, lasse ich dieselbe ganz in der Uebersetzung folgen: „1) Bring dar, Vasisht̥ha, dem gnädigen Varuna ein schönes sehr erwünschtes Lied, der heranführt das verehrungswürdige grosse (Sonnen-) Ross mit tausendfachen Schätzen. 2) Wenn ich zu seinem Anblick nun gelangt, scheint Varuna's Antlitz mir wie das des Agni*). Es lasse mich der Herrscher das Herrliche schauen: den Glanz am Himmel und die Finsterniss. 3) Wenn Varuna und ich das Schiff besteigen und wir es auf des Meeres Höhe steuern, wenn wir auf der Wogen Rücken fahren, dann wollen wir zum Heil im Schaukelkahne schaukeln. 4) Den Vasisht̥ha brachte Varuna ins Schiff, zum Rishi machte der kunstreiche ihn durch seine Macht, den Sänger (brachte) der weise in der Tage Wohlsein**), so weit die Tage und die Morgenröthen reichen. 5) Doch was ist nun aus unserer Freundschaft geworden, dass wir von jeher liebevoll verkehren? (wörtlich: harmloses verfolgen, schadlosem nachgehen): Gelangt bin ich, o Varuna, du svadhäreicher, zu deiner grossen Wohnung, dem Haus mit tausend Thoren. 6) Wenn sich, o Varuna, dein treuer Freund, der dir doch lieb ist, wenn dein Gefährte sich an dir verging, so lass verehrungswürdiger nicht uns, die schuldbeladenen, büssen; gib in deiner Weisheit Schutz dem Sänger. 7) Die wir in deinen festen Sitzen wohnen und Schutz erleben aus Aditi's Schoss***) — lösen möge Varuna von uns die Fessel, ihr (o Götter) schützet uns stets zum Heil.“ Ich kann nun in diesem Liede keinen andern Gedanken finden, als den, welchen uns die vorher citirten einzelnen Verse veranschaulichten; es enthält eine dichterische Beschreibung von Tag und

*) Ueber die Bedeutung dieses Ausdrucks vgl. man die weiter unten folgenden Ausführungen.

**) Dieser Ausdruck entspricht genau der Bedeutung von aditivā. cf. meine Arbeit „Ueber die Göttin Aditi“ pag. 34 Anm.

***) Ich folge hierin der Umstellung Geldner-Kägi-Roth's.

Nacht, über welche beide Varuṇa herrscht. Der Dichter geht von den Vorstellungen aus, die man mit Licht und Finsterniss verbindet und deutet jenes auf das Leben, diese auf den Tod. Wir werden später sehen, wie die vedische Phantasie des Nachts Varuṇa abgewandt glaubt, zürnend über der Menschen Fehl und wir finden auch hier diese Vorstellung von dem Sänger benützt: der Dichter glaubt sich von Varuṇa verlassen, er sieht, die todbedeutende Nacht ist hereingebrochen und über ihm wölbt sich Varuṇa's tausendthoriges Haus; er glaubt in dasselbe eingehen zu müssen und wähnend, dass er Varuṇa beleidigt habe, forschet er nach seiner Sünde. Er erinnert sich, dass er dem Gott befreundet gewesen sei und bittet ihn, die Sünde zu verzeihen. Eigenthümlich ist nun die Beschreibung, die der Rishi von der Freundschaft mit Varuṇa gibt (v. 3. 4). Man hat hier an eine wirkliche Meerfahrt gedacht, die der Sänger im Auge haben soll, aber ich meine, dass hier nur ein bildlicher Ausdruck vorliegt und in der Erzählung von Vasishṭha kann nur eine in Form einer Geschichte gekleidete poetische Anschauung gesehen werden. Die Fahrt auf dem Schiff bedeutet nichts anderes als die Fahrt über den Tag hin. Prüfen wir, bevor wir die Möglichkeit einer solchen Deutung mit Parallelstellen belegen, die Richtigkeit der andern bisher massgebenden Ansichten, so begegnen wir bei der von G.K.R. gebotenen Uebersetzung zunächst grammatischen Schwierigkeiten. In Vers 3 sehen wir sämmtlich Duale des Präsens, die in den „siebenzig Liedern“ als Tempora der Vergangenheit, demnach wohl im Sinn historischer Präsensia gefasst worden sind. Dies ist indess nicht zulässig und zwar wegen des folgenden Imperativs des Präsens *īṅkhayāvahai* „wir wollen schaukeln“, den man doch unmöglich als Tempus der Vergangenheit betrachten und mit G.K.R. „so flogen schaukelnd wir im schwanken Nachen“ übersetzen kann. Ein weiteres Bedenken erhebt sich gegen die Fassung des 5. Verses durch die genannten Uebersetzer darum, weil sie den 2. Halbvers noch von dem *yad* des ersten abhängig machen, obschon die Accentlosigkeit des Verbuns *jagama* dasselbe als unabhängig kennzeichnet. Fassen wir letzteres so, wie die Accentuation angibt, dann haben wir in dem zweiten Theil des Verses die Antwort auf die Frage des ersten Theils, was aus der Freundschaft geworden

sei. Hierzu kommen noch einige andere Gründe; zunächst wäre eine Seefahrt nicht gerade passend zur Bezeichnung des früheren traulichen Verkehrs mit einem Gotte und zweitens erscheinen die andern Verse so unvermittelt mit diesen, dass wir dazu kommen müssen, Vers 3. 4 oder 3—6 für den eigentlichen Kern des Liedes zu halten. Dies ist aber nicht der Fall. Alle Verse bilden ein Ganzes und Vers 7 ist recht eigentlich der Schluss, welcher den poetisch ausgemalten Gedanken der Hymne kurz zusammenfasst; denn der Schutz aus Aditi's Schosse bedeutet nichts anderes als das Tageslicht, das vorher durch die Meerfahrt angedeutet war, und in den dem tausendthorigen Haus entsprechenden Fesseln, von denen Varuna befreien soll, ist nur die Nacht zu sehen, wie aus den Erörterungen des folgenden Capitels sich ergeben wird. Nur daran könnte man bei unserer Darstellung Anstoss nehmen, dass die Meerfahrt ein lediglich poetischer Ausdruck sein soll dafür, dass man über den Tag (vielleicht auch über die Nacht) hin wie auf einem Meere fahre. Indess dieser Gedanke ist ganz vedisch und ich verweise auf die vielen Stellen, wo die Götter den Menschen „gleichwie auf einem Schiff“ über die Fährlichkeiten hinwegsetzen; bekannt sind auch die Stellen, wo das *rita* (= Tag und Opfer) mit einem Schiff verglichen ist; aber ganz besonders für unsere obige Auffassung spricht RV. 10, 63, 10, wo der Dichter sagt: *daivīm nāvaṃ svaritrām anāgasam asravantīm ā ruhemā svastaye*: „wir möchten zum Heil das göttliche Schiff besteigen, das gut mit Rudern versehene, fehlerlose, unvergängliche“ (Roth: nicht leck. *Sāy*: *agacchantīm avinaśvarīm*). Der Sinn dieses Verses wird noch klarer, wenn wir RV. 1, 140, 12 herbei ziehen: *rathāya nāvaṃ uta no grīhāya nityāritrām padvatīm rāsy agne / asmākam vīrāṇ uta no maghono janāns ca yā pārayāc charma yā ca*: „Du gibst uns, o Agni, zum Wagen und zur Wohnung das Schiff, mit ihm eigenen Rudern und einem Fuss versehen, das unsere Helden und Maghavans übersetze und unsere Leute, und sei unser Dach*.“ Es unterliegt keinem Zweifel, dass der Fuss des Schiffes nichts anderes als die Sonne ist und die Sonne

*) „Leute“ fasse ich hier im Gegensatz zu den vorher genannten Maghavans als die Angehörigen (Söhne etc.) des Sängers.

mit dem von ihr ausgehenden Licht den Menschen hintüberführt. Zur weiteren Beleuchtung dieser Anschauung füge ich eine sehr interessante, wenn auch etwas variierende Stelle des A.V. 17, 1, 25 bei, in welcher die schützende Kraft des Sonnengottes auch als über die Nacht hin thätig aufgefasst wird: *āditya nāvam ārukshah śatāritrām svastaye / aharmātyapī-paro rātrim satrāti pāraya.* // „Du bestiegst, o Āditya, zum Heil das (Sonnen-) Schiff mit hundert Rudern; du setztest mich über den Tag, bringe völlig mich über die Nacht.“ Tag und Nacht sind also als zwei Meere angesehen und wir finden sie in der That Taitt. Samh. 3, 2, 2, 1 so benannt: *dvan samudrau vitatāv ajūryau paryāvartete jathare 'va pādāḥ / tayoh paśyanto ati yanty anyam apaśyantah setunā 'ti yanty anyam.* // „Zwei unvergängliche Meere sind ausgebreitet; sie wenden sich (abwechselnd) fort wie die Füße die Leiber; über das eine von den beiden (Tag) wandeln sie sehend, nicht-sehend auf einer Brücke über das andere.“ Zum Schluss füge ich noch eine weitere Stelle des RV. bei, die uns die gleiche Anschauung von einem hintüberführenden Schiff bietet, welches der Sänger beim Morgen besteigt, wo es seine Ceremonien herbei bringen 8, 42, 3 *imām dhiyam śikshamānasya deva kratum dakṣam varuṇa saṁ śiśādhi / yayāti viśvā duritā tarema sutarmānam adhi nāvam ruhema.* // „Schärfe, o Gott Varuṇa, die Kraft und Einsicht des verehrenden (cf. Westergard, rad.). Durch das wir über alles Ungemach hinwegsetzen, möchten wir das gut hinüberfahrende Schiff besteigen.“ Diese Stellen genügen um zu zeigen, welchen Sinn wir dem dritten und vierten Vers unserer Hymne beizulegen haben und eine weitere Bestätigung für die Richtigkeit unserer Fassung gibt uns der erste Vers, wenn er Varuṇa direkt den Spender des Tages nennt. Somit dürfen wir dieses Lied als ein zusammenhängendes Ganze bezeichnen, dessen Gedankengang ich noch einmal kurz zusammenfassen will: der Sänger fordert auf, dem Gotte Varuṇa ein Lied zu singen, der das mächtige Sonnenross herbeiführe. So auf der Scheide stehend zwischen Tag und Nacht und im Verlangen nach der Wiederkehr des Tages ergeht sich der Dichter in Betrachtungen über Varuṇa's Macht; er sieht den Gott im Schimmer ewigen Lichts und kennt seine Macht über Dunkel und Helle des Tages; er bittet

den Gott ihn Finsterniss und Licht sehen zu lassen; d. h. ihn über beides ohne Schaden hinweg zu führen. Dieser Gegensatz nun findet eine weitere poetische Schilderung; der Tag gilt ihm als die Zeit des harmlosen Verkehrs mit dem freundlichen Gott, in der Nacht glaubt er denselben erzürnt und denkt sich ausgestossen aus des Gottes lichtem Reich, die Nacht aber ist ihm gleichbedeutend mit dem Tod und so fürchtet er eingehen zu müssen in das über seinem Haupte sich wölbende Haus Varuna's. Er forscht nach dem Grunde der Feindschaft seines einstigen Freundes und indem er sich der sittlichen Seite Varuna's erinnert, meint er ihn mit Sünden beleidigt zu haben; er schliesst mit einer Recapitulation des Inhalts im 7. Vers, der in einem andern Bilde uns dasselbe sagt, wie die vorigen sechs Verse: der Sänger wünscht sich von Varuna's Fesseln gelöst zu sehen und will wieder eingehen in Aditi's liches Reich. Es darf zum Schluss nun nicht unerwähnt bleiben, dass dies Lied eine Vasisht̥ha-Hymne ist und dieser Umstand uns auf einen weiteren Beweis hinführt, den wir für die Richtigkeit unserer Deutung in Anspruch nehmen dürfen. Wir finden nämlich in demselben Maṇḍala eine Hymne, wo Varuna gebeten wird den gefesselten Vasisht̥ha von der Fessel los zu lassen (7, 86, 2 ff.), und auch die anderen davor stehenden Verse sprechen einen ähnlichen Gedanken aus (s. u.) wie einige des eben besprochenen Liedes, dass Varuna dem Sänger zürne. Wir werden nun im folgenden Capitel sehen, dass diese Fessel ebenfalls die Nacht bedeutet und ich begnüge mich darum, auf dieses zu verweisen.

Das Resultat, das uns diese in längerem Exkurse besprochene Hymne zeigte, war eine weitere Bestätigung unserer oben dargelegten Auffassung von Varuna als Herrscher über Tag und Nacht. Auch dieser Gedanke bot der Phantasie der vedischen Sänger Anlass zu weiterer Variation und wir finden eine andere Auslegung desselben A.V. 13, 3, 13. Scheint nämlich die Nacht auf der einen Seite im Gegensatz zum lichten Tag der Ausgangspunkt alles Schrecklichen und dem Menschen Furchtbaren, so leuchten doch auch in der Nacht des Himmels Lichter auf die Erdenwelt und es hatte hieraus sich die Anschauung von dem des Nachts wachenden Agni entwickelt. Somit lag es nahe unsern Gott, gleichwie mit den Schrecken

der Nacht, so auch mit dem nächtlichen Agni zusammenzubringen und die citirte Atharvavedastelle beweist uns, dass man es wirklich that. Sie lautet: *sa varuṇaḥ sāyam agniḥ bhavati, sa mitro bhavati prātar udyan / sa savitā bhūtvāntarikṣheṇa yāti* etc. Im Pet. Wört. ist der erste Theil dieser Stelle als ein Beweis dafür angeführt, dass Varuṇa besonders ein Gott der Nacht sei; aber man darf den ersten Theil nicht ohne den zweiten betrachten; fasst man beide Sätze, wie nothwendig, zusammen, so ergibt sich ein anderes Resultat, dass nämlich Varuṇa gerade so Gott des Tages (= Mitra) wie Gott der Nacht (hier = Agni) sei. Wir haben nämlich zu übersetzen: „Dieser Varuṇa wird Abends Agni, Mitra wird er früh aufgehend; zu Savitar geworden wandelt er durch den Luftkreis etc.“ Diese unsere Fassung wird nun auch durch einen anderen Grund bestätigt: Wir finden eine ganze Reihe Belege aus den Brāhmaṇa's dafür, dass Agni und der Sonnengott die beiden Träger des Lichtes sind, jener des nächtlichen, dieser des Tages-Lichtes und dass der Sonnengott Abends in Agni, dieser aber Morgens in den Sonnengott eingeht. So erwähne ich Śat. Brāhm. 2, 3, 1, 36, wo es heisst: *yadā hyeva sūryo 'stam etyathāgnir jyotir yadā sūrya udety atha sūryo jyotir* etc. „Wenn die Sonne untergeht, ist Agni der Glanz, wenn die Sonne aufgeht, ist die Sonne der Glanz.“ 2, 3, 1, 3, *atha yad astam eti / tadagnāveva yonau garbho bhūtvā praviśati*: „wenn (die Sonne) untergeht, tritt sie zur Leibesfrucht geworden in Agni als Schoss ein.“ Hieraus ergibt sich, dass man Agni und Sūrya für wesensverwandt hielt und wir können uns dadurch Śat. Brāhm. 2, 3, 1, 36 erklären wo es heisst, dass man in Agni Abends zugleich dem Sūrya, in dem Sūrya dagegen des Morgens zugleich dem Agni opfere u. s. f. Ich könnte jene Stellen noch leicht vermehren, aber sie genügen um darzuthun, dass Agni und die Sonne nur ein Ausdruck sind für das Tag und Nacht glänzende Firmament und wir verstehen jetzt in unserer Stelle die Gegenüberstellung von Agni und Mitra, durch welche Varuṇa mit dem Hauptgott des Tages (= Sonne) und der Nacht (= Agni) identificirt wird zur Andeutung seines über Tag und Nacht sich erstreckenden Glanzes. Ist Varuṇa, wie wir oben darge-
than, der Gott des Firmaments und Herr über Tag und Nacht,

so dürfen wir an solch einem Ausdruck keinen Anstoss nehmen, da er eben nur eine poetische Schilderung des Tag und Nacht scheinenden Lichthimmels enthält.

Dies sind die Stellen, welche uns Varuna's Herrschaft über den Tag- und Nachthimmel zugleich erkennen lassen; ich lasse nun diejenigen folgen, welche die eine oder die andere Seite allein hervorheben und fast noch zahlreicher als jene ersteren sind; wir haben alle die Verse anzuführen, die ihn allein oder durch Verbindung mit Lichtgöttern als das vom Sonnenlichte durchflossene Firmament erscheinen lassen, sodann die, aus denen wir den Herrn der schreckenvollen Nacht erkennen. Wie die ersteren uns eine einseitige Beziehung Varuna's auf den Nachthimmel anzunehmen verbieten, so hindern uns die letzteren, in ihm nur den Gott des Tageshimmels zu sehen und beide Gruppen vereint lehren uns, wie wir sein Wesen richtig zu verstehen haben und liefern uns den gleichen Beweis wie die in diesem Capitel abgehandelten deutlicheren Stellen, dass Varuna Herr ist über Tag und Nacht. Wir dürfen uns dadurch, dass die Rishi's in einzelnen Versen nur der einen oder andern Anschauung Raum gaben, nicht über sein wahres Wesen täuschen lassen; es entspricht dies so ganz und gar der oben genannten Eigenheit der alten Dichter, eine Seite eines Gottes heraus zu greifen und diese eine in der verschiedensten Weise zu variiren. Und musste denn immer Varuna als der allmächtige Gott, der Himmel und Erde geschaffen, Sonne und Mond eingesetzt hat, die Flüsse lenkt, der Menschen Gedanken kennt und die Bahn der Schiffe im Meer — musste er denn immer in der Allgewalt seines Wesens besungen werden? Lag es nicht näher ihn mit Agni, Mitra, Sūrya zu verbinden, wenn man ihn beim Morgengrauen bat die Fesseln zu lösen, in die er Nachts die Menschen geschlagen? War es nicht natürlich, wenn man sich nach Regen sehnte, ihn allein als Gott der Wasser zu preisen, ihn mit Indra, der den Wassern den Weg öffnet, zu verbinden und dabei von andern Eigenschaften abzusehen? Haben doch auch die Griechen mehr als einen Zeus und die Römer ihren Jupiter fulgurator, serenator, pluvius, juvenas u. s. f. verehrt, alles Ausläufer ein und desselben Wesens, denen man z. Th. mit besonderen Gaben und in besonderen Tempeln diene, ohne dass man

darum auch alle andern Machtvollkommenheiten dieses Wesens mit ins Auge zu fassen hatte. Solch eine Unterscheidung ist mir auch im Ritual des Veda aufgestossen und es werden nicht nur an Varuṇa und Indra-Varuṇa und Mitra-Varuṇa in Farbe oder Gattung verschiedene Thiere dargebracht, sondern ein und derselbe Gott erhält verschiedene Thiere, je nachdem das eine oder andere Gebiet seiner Wirksamkeit bezeichnet werden soll, denn wenn das Ross als Varuṇa gehörig bezeichnet wird, so bedeutet dies seine Eigenschaft als Lichthimmel, wenn ihm die Kuh beigelegt wird, seine Eigenschaft als Regenhimmel, wie wir später sehen werden. Die Unterscheidung geht sogar so ins Specielle, dass wir Taitt. Samh. 5, 6, 20 Varuṇa, Varuṇa als rājan und drittens Varuṇa als riśādas getrennt sehen und jedem andere Thiere dargebracht werden: Vāruṇās trayāḥ kṛṣṇalalāmā, varuṇāya rājñe trayo rohitōlalāmā, varuṇāya riśādase trayo'rṇa-lalāmāh*). Ich glaube daher, dass die Erforschung des Rituals auch hierfür von besonderem Werthe sein wird. — Ich wende mich nun zu den Stellen, die uns Varuṇa als Herrn über den Tageshimmel und über den Tag zeigen.

B. Stellen, in denen Varuṇa allein als Herr über den Tag erscheint.

Das Charakteristische des Tages und des Tageshimmels ist die Sonne und wir haben daher die Verse zunächst hier anzuführen, welche die Sonne in irgend einem Verhältniss zu dem Himmelsgott erscheinen lassen.

a) Varuṇa in Verbindung mit der Sonne.

Wir sahen schon oben einige Male solche Beziehungen angedeutet, wir fanden die Sonne Varuṇa's Zunge genannt, wir trafen ihn geradezu mit Mitra identisch und wir werden nun sehen, wie phantastisch die vedischen Dichter das Verhältniss der Sonne zu Varuṇa ausschmückten; bald nennen sie dieselbe Varuṇa's Auge, bald seinen Fuss, bald seinen Boten, sie nennen Varuṇa den Schöpfer der Sonne u. s. f.

*) Cf. Vāj. Samh. 21, 2: rohitō dhūmrarohitaḥ karkandhurohitaḥ te saumyā babhrurarṇababhruḥ śukababhrus te vāruṇāḥ etc.

1, 50, 6. 7 yenâ pâvaka cakshasâ bhuranyantam janâñ
 anu / tvam varuṇa paśyasi // vi dyâm eshi rajas prithv ahâ
 mimâno aktubhiḥ / paśyañ janmâni sūrya. // „Mit welchem
 Auge, o glänzender, du auf den thätigen unter den Menschen
 siehst, o Varuṇa, mit dem durchwandelst du, o Sūrya, den Him-
 mel, den breiten Luftkreis mit den Nächten die Tage abmes-
 send, niedersehend auf die Wesen.“ 1, 105, 6: kad va rītasya
 dharmasi kad varuṇasya cakshanam / kad aryamno mahas
 pathâti krāmema dūḍhyo etc. „Welches ist eures rita Stütze,
 welches das Schauen Varuṇa's, was ist's mit dem Pfade des
 grossen Aryaman? Möchten wir auf ihm über die Feinde hin-
 wegschreiten.“ 7, 87, 1 radat patho varuṇaḥ sūryāya prāṇānsi
 samudriyâ nadīnām / sargo na srishto arvatir rītāyañ cakāra
 mahîr avanîr ahabhyah. „Varuṇa öffnete der Sonne die Pfade
 und liess vorwärts strömen die zum Meere gehörigen Wasser
 der Ströme. Gleichwie ein „losgelassen Rennen“ (Ludwig) die
 Stuten dahinführt (?) machte der wahrhafte die grossen Bah-
 nen den Tagen*.“ 7, 87, 5: grīso rājâ varuṇas cakra etam
 divi preṅkham hiranyayam śubhe kam, „es machte der weise
 König Varuṇa diese goldene Schaukel am Himmel zum Glanz.“
 Cf. den S. 24 citirten Vers 7, 88, 1^{cd}. Ferner 8, 41, 8: sa
 samudro apīcyas turo dyâm iva rohati ni yad āsu yajur dadhe /
 sa mâyâ arcinâ padâstrīṇan nâkam āruhat: „ein verborgenes
 Meer ersteigt gleichsam der starke den Himmel, wenn er in
 diese Gegenden den Opferspruch legt**). Mit glänzendem
 Fusse zerstreute er die Anschläge (der Feinde) und erstieg
 das Himmelsgewölbe.“ Beachtenswerth ist in diesem Verse,
 dass Varuṇa ein verborgenes Meer genannt wird. Der Sinn
 dieser Bezeichnung kann allein der sein, dass der Dichter den
 Gott nur in seiner Beziehung zum Tage darstellt und in dem
 den Himmelsraum erfüllenden Licht und dem Lichthimmel ein
 (Nachts) verborgenes Meer sieht. Dadurch gewinnen wir auch
 für RV. 7, 87, 6 Verständniss, wo es heisst: ava sindhum
 varuṇo dyaur iva sthād drapso na śveto mṛigas tuvishmân:

*) Das tertium comparationis liegt wahrscheinlich in dem Ungehemmt-
 sein des Laufs; sowie die Renner, wenn sie einmal losgelassen, nicht auf-
 zuhalten sind, so ist auch die Bahn der aufeinanderfolgenden Tage unge-
 hemmt d. h. sie folgen Tag für Tag.

**) Bezieht sich dies darauf, dass frühmorgens die Opfer beginnen?

„zum Meer stieg Varuṇa hinab gleichwie der Himmel, einem glänzenden Tropfen gleich das mächtige Thier (Vogel),“ nur haben wir dabei das eine zu beachten, dass hier Varuṇa und Himmel (natürlich Lichthimmel) getrennt sind, diese Anschauung also mehr auf den ursprünglichen Charakter des Gottes zurückgeht, da das leuchtende Firmament vom Lichthimmel geschieden wird. Man vergl. ferner die oben angeführte Stelle RV. 9, 73, 9 derzufolge das Gewebe des rita (= Wahr = Licht) im Himmel auf der Spitze der Zunge (= Agni oder Sonne) durch Varuṇa's Weisheit ausgebreitet sei; ferner RV. 10, 123, 6: nāke suparnam upa yat patantam hridā venanto abhy acakshata tvā / hiranyapakshaṃ varuṇasya dūtam yamasya yonau śakunam bhuranyum: „dich, den am Himmelsgewölbe fliegenden Vogel, erblickten die im Geist verlangenden, den goldgeflügelten Boten Varuṇa's, den in Yama's Schoss eilenden Vogel.“ Ausserdem gehört eine Reihe Stellen hierher, wo die Sonne Varuṇa's Auge genannt wird, dieser aber in Verbindung mit Mitra erwähnt ist, so dass ich bezüglich dieser auf Späteres verweise. Es mag diesen Versen nun noch ein anderer angeschlossen werden, der ihn in näherer Beziehung zur Morgenröthe zeigt und uns auf dieselbe Anschauung von Varuṇa als einer Lichtgottheit, wie die vorigen Stellen hinweist 1, 123, 5: bhagasya svasā varuṇasya jāmir ushaḥ sūnrite prathamā jarasva. Sāy. fasst jāmi als „bhaginīsthānīyā“ und zwar „ekasmin sthāna utpadyamānatvāt“ wegen des Geborenwerdens an einem Orte, er nimmt es demnach als Synonym von svasar, als welches es auch von Yāska 3, 6 bezeugt wird. Der Vers lautet demnach: „Schwester des Bhaga, mit Varuṇa von gleicher Abkunft, o Ushas, du liebliche, ertöne zuerst (im Liede).“ Wir haben also hier einen ähnlichen Gedanken, wie ihn uns die Bezeichnung Agni's als Varuṇa's Bruder vergegenwärtigt, die wir bald begründen werden und wir dürfen nur an die oben citirte Stelle, die Varuṇa den Schöpfer der Morgenröthe nennt und an RV. 8, 41, 5 denken, wo es heisst, dass Varuṇa die geheimen Namen der Morgenröthen kenne, um an dem engen Verhältniss des Gottes zu Ushas auch hier keinen Anstoss zu nehmen (siehe darüber noch später).

Hieran schliessen sich nun diejenigen Verse, die mit der

Beziehung Varuṇa's zur Sonne zwar gleichbedeutend, aber doch in der Anschauung so verschieden sind, dass wir sie von jenen trennen zu müssen glaubten, die nämlich, welche von

b) Varuṇa's Verhältniss zum Rosse

handeln. Es darf nicht erst hervorgehoben werden, dass das Ross selbst eine Bezeichnung für die Sonne oder wenigstens ein Symbol für dieselbe ist und wie wir Varuṇa in Verbindung mit der Sonne sahen, so zeigt uns der Veda auch zuweilen das Ross als Varuṇa gehörig. Man vergleiche RV. 7, 44, 3 *dadhikrāvānam bubudhāno agnim upa bruva ushasam sūryam gām / bradhnām māṇscator varuṇasya babhrum te viśvāsmad duritā yāvayantu.* // „Dadhikrāvan preise ich erweckend, Agni, Ushas, Sūrya, Go, das rothe Ross des mondverseuchenden (?)*) Varuṇa, diese sollen von uns alle Fährlichkeiten fernhalten.“ RV. 1, 163, 4: *trīṇi ta āhur divi bandhanāni trīṇy apsu trīṇy antaḥ samudre / uteva me varuṇaś chantasy arvan yatrā ta āhuḥ paramam janitram.* // „Drei, sagen sie, sind deiner Beziehungen am Himmel, drei in den Wassern, drei im Meer; du gefällst mir wie Varuṇa (bezieht sich auf den gemeinsamen Glanz), in dem, wie sie sagen, deine höchste Geburtsstätte ist.“ Vāj. Samh. 13, 42 *vātasya jūtim varuṇasya nābhim āsvam jajñānam sarirasya madhye agne mā hīnsti parame vyoman.* „Tödtete nicht, o Agni, im höchsten Himmel die Schnelligkeit des Windes, den Spross (Nabel) des Varuṇa, das in der Mitte des Wassers geborene Ross. Man vergl. ferner Śat. Brāhm. 5, 3, 1, 5 *sa hi vāruṇo yad āsvo* oder ib. 6, 2, 1, 5, wo der Stier als Indra, das Ross als Varuṇa gehörig bezeichnet wird. ib. 4, 3, 4, 31, wo unter den vier verschiedenen Gaben Varuṇa's, die dessen verschiedene Thätigkeit andeuten, sich das Ross befindet (*āsvam pratyeti yamāya tvā mahyam varuṇo dadātv iti etc.*) und verschiedene andere ähnliche Stellen. Dass dies Ross die Sonne bedeute, bedarf wohl keines Beweises und ist auch den Brāhmaṇa's bekannt, wie ich besonders bemerken zu müssen glaube, damit

*) Ich folge hier der Deutung Grassmann's, obwohl ihr manche Bedenken entgegen stehen. Sáy: „er kennt die preiscenden Menschen“ und „er vernichtet die übermüthigen“ Roth: „etwa falb“ (P. W.).

nicht die Brāhmaṇa's Varuṇa ausschliesslich auf die Nacht zu beziehen scheinen (7, 3, 2, 10 asau vā āditya cśho 'śvāḥ u. a.). Wir finden sogar Varuṇa als Schützer des Rosses, worüber man Vāj. Samh. 22, 5, f. vergleiche: yo 'arvantam jighāṁsati tam abhyamīti varuṇaḥ paro martah paraḥ śvā // „welcher den Renner tödten will, den plagt Varuṇa; fort ist der Mensch, fort der Hund“ (d. h. beseitigt). Taitt. Samh. 2, 3, 12, 1 varuṇo vā etaṁ grīhṇāti yo 'śvam pratigrīhṇāti u. s. f. Dies ist denn auch der Grund, warum Varuṇa Taitt. Samh. 4, 3, 10, 2. 3 (ekaśaphāḥ paśavo 'sriyanta, varuṇo 'dhipatir āsit). Vāj. Samh. 14, 30, b u. a. als Oberherr der Einhufer bezeichnet wird. Wir wenden uns nun zu einem andern Abschnitt dieses Capitels, der ganz besonders geeignet ist unsere Behauptung vom Verhältniss Varuṇa's zum Tage zu bestätigen, zu

c) Varuṇa und Agni.

Die Stellen, welche hier in Betracht kommen, zeichnen sich vor allen andern durch die Klarheit, mit welcher sie die Bedeutung des mit Lichtgöttern verbundenen Varuṇa bestimmen, aus; sie belehren uns, dass die Nacht den Zorn Varuṇa's bedeute, der sich in ihr gleichsam abwendet von der Menschenwelt; sie zeigen, dass die Wiederkehr des Lichtes am frühen Morgen die Versöhnung des Zürnenden verkündet und den freundlichen Gott, der mit dem Sonnenauge wieder auf die Menschen sieht. Wenn Varuṇa sich mit Agni vereint und diese Verbindung seine Rückkehr zu den Menschen bezeichnet, so ist dies ein anderer Agni, als derjenige, welchen wir oben erörterten, es ist der früh aufflammende Feuergott, welcher das Dunkel vertreibt, die Götter wieder zum Opfer führt und wir könnten mit unzähligen Stellen belegen, dass diese Anschauung von Agni eine dem Veda sehr geläufige ist; zur Bestätigung unserer vorgetragenen Ansicht von Agni-Varuṇa führe ich folgende Stellen an:

R.V. 4, 1, 2: sa bhrātaram varuṇam agna ā vavṛitsva devāṇ achā sumatī yajñāvanasam jyeshṭham yajñāvanasam / rītāvānam ādityam carshanīdhṛitam rājānam carshanīdhṛitam // „Bringe, o Agni, herzu den Bruder Varuṇa, zu den (andern) Göttern*) mit Wohlwollen den opferliebenden, den

*) D. h. er soll herzukommen und sich mit den Göttern vereinen.

besten opferliebenden; den řita-reichen Sohn der Aditi, der die Menschen erhält, den König d. d. M. e.“ v. 3. sakhe sakhâyam abhy â vavřitsvâşum na cakram rathyeva rañhyâşmabhyam dasma rañhyâ / agne mřĩřĩkam varuṇe sacâ vido marutsu vişvabhânushu . . . „wende, o Freund, den Freund herzu gleichwie ein schnelles Rad, gleichwie zwei Rosse (Sây. yojitâvaşvau) in Eile (zu) uns, o Feindevernichter, in Eile. Spende, o Agni, vereint mit Varuṇa, vereint mit den allglänzenden Maruts uns Gnade.“ . . 4) tvam no agne varuṇasya vidvân devasya heḷo'va yâsisřhthâḥ / yajisřtho vahni-tamaḥ śoşucâno vişvâ dveshâñsi pra mumugdhyasmat // „der du Varuṇa kennst, o Agni, du mögest uns abwenden des Gottes Zorn. Als bester Opferer und Priester löse mit deinem Glanz von uns alle Feindschaften.“ 5) sa tvam no agne 'vamo bhavotĩ nedisřtho asyâ ushaso vyusřtau / ava yakshva no varuṇam rarâṇo vřhi mřĩřĩkam suhavo na edhi // „Sei du, o Agni, mit deiner Hilfe uns der nächste, beim Leuchten dieser Ushas ganz an unserer Seite; finde willig (eig. es gewährend) ab (d. h. besänftige) den Varuṇa, spende Gnade, sei uns zum Glück gerufen.“ Erwägen wir nun, dass von den folgenden Versen der Hymne (cf. 8, 11, 17 u. a.) viele vom Aufgang des Lichtes handeln, dass v. 4 z. B. beim prâtar-anuvâka recitirt wird, dass das eine Mal Agni gebeten wird, den Zorn Varuṇa's abzuwenden, das andere Mal den Gott herbeizuführen, so können wir keinen andern Schluss ziehen als den, dass frühmorgens Varuṇa zu den Menschen wiederkehrend gedacht wird. Aehnlich wie hier wird auch RV. 1, 128, 7 von der Beseitigung des Zorns Varuṇa's durch Āgni gesprochen: sa nas trâşate varuṇasya dhūrter maho devasya dhūrteh, er schützt uns vor Beschädigung des Varuṇa, vor Beschädigung des grossen Gottes. 1, 186, 3: presřtham vo atĩthim grĩñřshe 'gnim śastibhis turvaṇiḥ sajoshâḥ / asad yathâ no varuṇaḥ sukĩrtir işhaś ca parşhad arigũrtah sũriḥ // „ich preise Agni euern liebsten Gast, vereint mit Lobliedern*) siegreich (d. h. ihn gewinnend), damit uns Varuṇa**) sei ein gutes Lied***) und Speise spende der von den eifrigen besungene Sũri.“

*) Die Lieder sind gleichsam des Sängers Gehilfen.

) Ludwig hat dies Verhältniss Varuṇa's zu Agni nicht richtig erkannt und hat darum Varuṇa allgemein mit Herrscher übersetzt; es ist aber nom. propr. *) D. h. dass das Lied an ihn uns heilbringend werde.

Wenn nun dem Geiste der vedischen Dichtung Agni als der den Tag herbeiführende Gott erscheint und sein Erscheinen auch das des Varuṇa im Gefolge hat, so ist es leicht erklärlich, wenn Agni als Varuṇa's Gefährte, als sein Bruder bezeichnet, ja sogar mit ihm identifiziert wird; denn sein Kommen ist ja dadurch gleichbedeutend mit dem Varuṇa's, dass wenn Agni sich zeigt, auch Varuṇa dem Menschen wieder naht. Darum heisst es R.V. 5, 3, 1: *tvam agne varuṇo jāyase yat tvam mitro bhavasi yat samiddhah*. „Varuṇa bist du, o Agni, wenn du geboren wirst, Mitra bist du, wenn du entflammt bist.“ 3, 5, 4: „Mitra ist Agni wenn er entflammt ist, Mitra ist der Hotar, Varuṇa der Wesenkenner.“ 2, 1, 4: *tvam agne rājā varuṇo dhritavratas tvam mitro bhavasi dasma idyah*. „Du, o Agni, bist König Varuṇa mit festen Satzungen, du bist als der feindevernichtende Mitra*) anzuflehen.“ 10, 8, 5: *bhuvaś cakshur maha rītasya gopā bhuvo varuṇo yad rītāya veshi* „mögest du (o Agni) Auge und Hüter des grossen rīta, mögest du Varuṇa**) sein (d. h. ihn mit dir bringen, dein Erscheinen soll mit dem V'. gleichbedeutend sein), wenn du zum Zwecke des rīta (d. h. es zu bewirken) kommst***). Der Ausdruck „rītāya“ verlangt, dass wir einige Zeit bei ihm verweilen. Wenn Agni „rītāya“ kommt, so bedeutet dieser Dativus des Zweckes nichts anderes als das Bewirken des rīta und unter diesem rīta haben wir den Tag zu verstehen. Ich behalte mir vor an einem andern Orte dies Wort in seinem ganzen Umfange zu erörtern und will nur den Grund charakterisiren, aus dem es sich zu dieser Bedeutung entwickeln kann. rīta heisst „wahr“, „recht“, ist also eng verwandt mit satya. Nun haben wir oben bemerkt, dass dem vedischen Sänger Licht und Tag als das Wahre, hingegen die Nacht als das Unwahre, Schlechte gilt, und wir dürfen hieraus folgern, dass die Bezeichnung „wahr“ auch dem Tag selbst übertragen wurde. Eine dafür sehr bezeichnende Stelle ist R.V. 1, 139, 2,

*) Was die Identification mit Mitra bedeutet, werden wir später besprechen.

**) Auch hier haben wir kein Recht varuṇa anders, denn als nom. propr. zu fassen.

***) Hieraus wird uns nun auch erklärlich, warum Ushas V'. Schwester hiess. Ihr Erscheinen fällt eben mit der Wiederkehr V'. zusammen.

wo wir Mitra-Varuṇa „das Recht vom Unrecht“ trennen sehen. Dies können wir nur auf die durch beide Götter früh vollzogene Scheidung des Lichtes von der Finsterniss beziehen. yad dha tyan mitrā varuṇāv rītād adhy ādadāthe anṛitaṃ svena manyunā dakshasya svena manyunā / yuvor itthādhi sadmasv apaśyāma hiraṇyayam „als ihr, o Mitra-Varuṇa, von dem rita (dem Wahren) das anṛita (Unwahre) schiedet durch eures Willens eigene Kraft . . ., sahen wir in euern Sitzen das Goldne (= Licht)“ und ebenso wie hier rita nur den Tag bedeuten kann, ersehen wir aus einer grossen Reihe anderer Stellen denselben Sinn; ich führe eine davon an: RV. 6, 51, 1 rītasya śuci darśatam anīkaṃ rukmo na diva uditā vy adyaut „des rita glänzendes, schönes Angesicht erstrahlte wie Gold an des Himmels Aufgang,“ ein Vers, in dem des rita Angesicht die Sonne bedeutet, rita selbst demnach nichts anderes als den Tag oder das Licht. Gehen wir von dieser Erklärung aus und vergegenwärtigen wir uns nochmals den Inhalt der oben genannten Stelle, dass Agni dann Varuṇa sei, wenn er „rītāya“ komme, dann verstehen wir auch die Eigenthümlichkeit der Bezeichnung Varuṇa's durch rītapeśas und als Führer des rita, sie hat keine andere Beziehung als auf das Tageslicht, mit dem zusammen Var. wiederkehrt und dessen Lenker er darum sehr wohl genannt werden kann; so heisst es z. B. 5, 66, 1: varuṇāya rītapeśase dadhīta prayase mahe, worin wir am sinngemässesten „dem lichtgeschmückten Varuṇa“ übersetzen (Grassmann: heilgeschmückt, Ludwig: des Zierde das Gesetz*). 7, 40, 4: ayam hi netā varuṇa rītasya mitro rājāno aryamāpo dhuḥ „der Führer des rita ist ja Varuṇa; er und die Könige Mitra, Aryaman haben das Werk eingesetzt.“ 9, 73, 8 (cf. Seite 15). 9) rītasya tantur vitataḥ pavitra ā jihvāyā agre varuṇasya māyayā / dhīrās cit tat saminakshanta āsatātrā kartam ava padāty aprabhuḥ „das Gewebe des rita ist im Pavitra**) auf der Spitze der Zunge durch Varuṇa's Weisheit ausgebreitet;

*) Beide Uebersetzungen haben ihre Berechtigung, indem „Heil“ „Gesetz“ aus dem Wesen des Lichtes als des allein Wahren, Guten, hergeleitete Begriffe sind.

**) Dass pavitra hier der Himmel ist, wird ausser durch die innere Wahrscheinlichkeit durch Vers 7 angedeutet; sahasradhāra ist nur mit Beziehung auf den Himmel gesagt.

die Weisen erreichten es, sich bestrebend, der dazu nicht taugende mag hinab in die Grube stürzen.“ Man vgl. ferner RV. 4, 42, 4, ein Vers, der ganz dasselbe, nur mit andern Worten sagt wie der eben genannte: dhārayam divam sadana ritasya „den Himmel hielt ich im Sitze des rita*).“ Hierdurch werden ferner die vielen Stellen erklärt, in denen er ritāvan und ähnlich heisst, die indess sich in ihrer Bedeutung auch auf den sittlichen Bereich mit erstrecken und darum einem der folgenden Capitel vorbehalten bleiben müssen. Ich kehre zurück zu der Besprechung Agni-Varuṇa's und erwähne noch eine Hymne des Atharvaveda (5, 1), die allein durch die Beziehungen zwischen diesen beiden Göttern erklärt werden kann, aber z. Th. so schwer verständlich ist, dass ich für etwaige Missgriffe um Nachsicht bitten muss.

1) Besondere Mantra's werden dem recitirt**), der in den Schoss eingegangen ist***), unvergänglich an Lebenskraft, gedeihend, von trefflicher Geburt. Unzerstört in seiner Lebenskraft, leuchtend wie der Tag trägt der Erhalter Trita die drei Welten. 2) Welcher zuerst in die Satzungen einging, dadurch du zahlreich die Erscheinungen machst (o Varuṇa): zehren wollend†) drang er zuerst in den Schoss ein, welcher (als Hotar) das nicht gesprochene Wort (Veda) versteht††). 3) Welcher zu deinem Glanze den Körper überliess†††), (dessen) eigene Strahlen (folgten) nach dem flüssigen Gold; dort

*) Ludwig legt den Vers Indra in den Mund, er gehört aber wie sich später ergeben wird Varuṇa.

**) Bezieht sich auf die Geburt Agni's in der Frühe mit den darauf bezüglichen Recitationen. Er ist mit Trita identificirt. —

***) ābabhūva yonim: wörtlich: welcher zum Schoss hin entstanden ist; d. h. welcher geboren wurde und bei seinem Entstehen die Richtung auf den (Himmels-) Schoss verfolgte d. i. einging.

†) Dies bezieht sich auf das Eingehen in die Hölzer.

††) Der Vers bezieht sich auf Agni und sein Erscheinen in der Frühe. Wenn nach Varuṇa's Satzungen der Tag anbricht, so ist Agni der erste, der erscheint und somit zuerst den Satzungen folgt. Die zahlreichen Erscheinungen entstehen durch das helle Licht, das alles einzelne wieder sichtbar macht. Siehe auch Vers 8.

†††) Verstehe ich diesen Vers recht, so bezieht er sich darauf, dass Varuṇa durch Verbindung mit Agni's Körper (= Sonne) durch diesen Glanz erlangt; das flüssige Gold dürfte die Morgenröthe sein.

tragen zwei (Himmel und Erde) seine unsterblichen Namen, die Gewänder (d. i. Lieder und Opfer) mögen ihm die Stämme bereiten. 4) Als diese (śucayaḥ aus Vers 3 zu ergänzen) weiter vorgingen jeden der uralten, nicht vergänglichen Sitze betretend (d. h. die Strahlen verbreiten sich über die Himmelsräume), da (erweckte) der Kavi (= Varuṇa) für den trocknenden die leckenden Mütter*), erwecktet ihr beiden für die Schwester den zum Joch gehörigen (eig. zum Anspannen geeignet; wahrscheinlich in der Bedeutung von „zupassend“ zu nehmen) Gatten**). 5) Diese deine grosse Verehrung mache ich, o breitbahniger, als Kavi durch die Weisheit; dazu vereint heran kommend zur Erde mehrten die beiden (A. u. V.) dort die zwei grossen Ströme (?). 6) Die sieben Grenzen haben die Weisen festgestellt, zu der einen von diesen kam der bedrängte***). Des Lebens Träger steht im Sitz des höchsten, am Ende der Wege, in den festen Stützen†). (cf. RV. 10, 5. 6. 7.) 7) Unsterblich an Lebenskraft, wandle ich thätig in der Satzung, o Asura; die (eins seiende) Seele und die (einzelnen) Körper sind dahin eingegangen, sei es dass der Vermögende Schätze spendet oder mit Speise verehrt als havisspender (zu dadhāti ergänze ich von yat sacate „yat“). 8) Der Sohn bat den Vater (der Atharvan den Vater Asura; beide kommen zusammen A.V. 5, 11, 1 ff. vor) um die Herrschaft, den besten Maryāda (Begrenzer? = Sonne) riefen sie zum Heil; sehen mögensie nun, o V., deine verschiedenen Erscheinungsformen; bewirke die Gestalten des eilig sich heran bewegendenden (die Sonne hüllt alles in Licht und Glanz und macht dadurch wieder alles sichtbar, daher ihre „Gestalten“). 9) Das

*) Die beiden Mütter sind Himmel und Erde, deren Junges Agni (cf. RV. 10, 5, 3) ist und das „belecken“ bezieht sich wahrscheinlich darauf, dass sie beide Feuchtigkeit geben, wenn er allzusehr brennt, daher auch sein von Wurzel śuśh abgeleiteter Name; „erweckte“ d. i. machte sichtbar.

**) Ich beziehe den Dual erayethām auf Agni-Varuṇa, die den Sonnengott, den Gatten der Morgenröthe, die in wechselndem Bilde zugleich die Schwester desselben heisst, heraufführen.

***) Die 7 Grenzen scheinen die 7 diśas zu sein, die z. B. RV. 9, 114, 3 erwähnt sind und in „aṅhurah“ vermuthe ich eine dem Mārtāṇḍa ähnliche Figur.

†) Den Sinn der Worte āyor ha skambhaḥ etc. erläutert RV. 10, 5, 7: asac ca sac ca parame vyoman etc.

Halbe füllst du durch das Halbe*) mit Milch; durch das Halbe (die untere Welthälfte) gedeihst du, o kräftiger, weiser**). Wir wollen gedeihen machen das Schaf***), den freundlichen Gefährten, den rührigen Sohn der Aditi, Varuṇa. Wir kündeten ihm die von den Kavi's gepriesenen Erscheinungen, o Rodast, mit wahren Wort.“ Ich habe diese Hymne ganz hier angeführt, weil dieselbe einige interessante Beziehungen zwischen Varuṇa und der Sonne andeutet, die zwar oben hätten erwähnt werden können, aber darum besser hier ihre Stelle haben, weil sie z. Th. nur eine Variation und dem gemäss eine Art Erklärung für die ersten von Agni-Varuṇa handelnden Verse sind. Ich habe versucht dem Text in den meisten Fällen gerecht zu werden, obwohl hin und wieder die Möglichkeit einer kritischen Unsicherheit zugegeben werden kann, und eine Erklärung des Ganzen angestrebt, obwohl die Hymne aus verschiedenen aber auch für unsere Erörterung sehr interessanten Theilen zusammengesetzt ist (wie uns der sich R.V. 10, 5, 6 findende sechste Vers zeigt).

Ich verweile noch kurz bei Agni-Varuṇa, um noch einiges nachzutragen, was der Erwähnung werth. So mag eine eigenthümliche Stelle genannt sein (R.V. 10, 51, 4), in welcher Agni dem Varuṇa erzählt, dass er aus Furcht vor dem Hotardienst entflohen sei. Der Grund, aus dem wir ihn in solchem Verhältniss zu Varuṇa sehen, liegt in den nahen Beziehungen beider, wie wir sie oben besprochen haben und wir müssen

*) Durch die obere Welthälfte die untere; R.V. 2, 27, 15 heissen Himmel und Erde ardhau.

**) Durch die Recitationen und Opfer gedeihst du; dass dies so zu verstehen, zeigt der folgende Ausdruck „vridhāma.“ V. kann ohne die Opfer der untern Welthälfte ebensowenig bestehen, als diese ohne seinen Regen. Diese Anschauung ist echt vedisch.

***) Trotz dieser scheinbar sonderlichen Fassung ist dieselbe begründet; das Schaf ist wie wir unten sehen werden eins der gerade Varuṇa gehörigen Thiere und bezeichnet seine Thätigkeit als Regen sendender Gott, auf welche auch hier durch den Ausdruck priṇakshi angespielt ist. Ich glaube zu dieser Deutung um so eher berechtigt zu sein, als die Statuirung eines Adjectivs avi = labend (P. W.) auf Grund dieser einzigen Stelle bedenklich, die Bezeichnung der Götter durch Thiernamen aber (cf. mesha, vṛishabha, mahisha etc.) sehr häufig ist.

zur Erklärung dieses Verses an jene Vorstellung denken, nach der Varuṇa und Agni am Tage vereint sind; wenn er nun hier als entflohen dargestellt wird, so ist dies jedenfalls ein Anklang daran und erinnert uns, dass hier von dem Nachts entfernten Agni die Rede sein müsse*), wenn auch noch manche andere Anschauung hinzugetreten sein mag. Es sei sodann noch A.V. 19, 26, 4 hier genannt, wo Varuṇa unter den das hiranya kennenden Göttern aufgezählt ist. Dieses hiranya ist wahrscheinlich, wie Vers 1 andeutet, ein Amulet und soll wohl die Sonnenscheibe bedeuten. Ich erwähne dies darum, weil in Vers 1 dieses Gold aus Agni geboren heisst und wir durch Zusammenstellung von Vers 1 und 3 auf jene alte Anschauung von Agni-Varuṇa indirect hingewiesen werden. Directer macht uns indess eine schon erwähnte Stelle des Śat. Brāhm. 4, 3, 4, 28 (Vâj. Samh. 7, 47) auf diesen Zusammenhang von Varuṇa-Agni-hiranya aufmerksam. Es heisst dort: hiranyaṃ pratyeti: agnaye tvâ mahyam varuṇo dadâtv ityagnaye hyetad varuṇo 'dadât etc., Varuṇa tritt also als Spender des hier unzweifelhaft die Sonne bedeutenden hiranya an Agni auf und dies führt uns zu der alten Anschauung zurück, dass Varuṇa als sich wieder zu den Menschen wendender Gott auch die Sonne wieder bringt; wenn er sie Agni gibt, so bedeutet dies die Uebergabe an den Tag und Nacht scheidenden, das Licht herbei führenden Gott. Die Stelle selbst liefert uns diese Erklärung nicht, aber sie ist die einzig mögliche und die, wenn man das bisher dargestellte erwägt, richtige.

Eine Reihe andrer Verbindungen Agni's mit Varuṇa wird später berücksichtigt werden, weil ihr Charakter ein wesentlich verschiedener ist und auf Varuṇa als die Nacht hinweist. Ich wende mich nun zu weiteren Beweisen dafür, dass Varuṇa den Lichthimmel bedeute, und zwar zu

*) 10, 51, 4: hotrâd ahaṃ varuṇa bibhyad âyaṃ ned eva mâ yunajann atra devâḥ tasya me tanvo bahudhâ nivishṭâ etam arthaṃ na ciketâhaṃ agniḥ: „vor dem Hotardienst mich fürchtend ging ich, o. V., „nicht mögen mich die Götter (dazu) anschrren,“ darum haben sich meine Körper an vielen Orten niedergelassen; dies hatte ich Agni gleichsam als Zweck im Auge.“ — Siehe auch am Schluss von Cap. III. die Erzählung des Śat. Brāhm. von Bhṛigu.

d) Vishṇu-Varuṇa.

Wir haben hier nur eine einzige längere Stelle zu nennen, aber diese eine zeigt, dass sie nicht immer die einzige gewesen ist; sie lehrt dies durch die über die ursprüngliche Bedeutung der Verbindung beider Götter hinausgehende ihnen beilegte kosmogonische Thätigkeit. Es führt mich dies zu der Annahme, dass Vishṇu-Varuṇa ursprünglich Götter eines besonderen Stammes oder einer einzelnen Familie gewesen sein mögen, wo der Vishṇu-Varuṇakult in eben so hoher Blüthe gestanden haben mag wie der Mitra-Varuṇakult anderweitig. Ich stütze mich in dieser Annahme auch auf einige andere Indicien, vor deren Erwähnung wir jedoch zuerst unsere Stelle betrachten wollen. A.V. 7, 25, 1: *yayor ojasā skabhitā rajānsi yau viryair vīratamā śavishthā / yau patyete apratītau saḥobhir viṣṇum agan varuṇam pūrvahūtiḥ.* // 2) *yasyedam pradiśi yad virocate prā cānati vi ca caṣṭe śacibhiḥ / purā devasya dharmanā saḥobhir viṣṇum agan varuṇam pūrvahūtiḥ* „durch deren Kraft die Weltkreise gestützt sind, die durch ihre Mannesstärke die männlichsten, stärksten, welche unwiderstehlich durch ihre Macht gebieten, zu Vishṇu-Varuṇa kam die pūrvahūti. 2) in wessen Machtbereich was sichtbar ist und lebt und sieht durch seine Kräfte, von jeher nach des Gottes Satzung durch die Macht: zu V.-V. kam die pūrvahūti.“ Den ersten dieser Verse bietet uns nun nicht allein der A.V. dar, sondern wir finden ihn Aśv. Śr. S. 5, 20 (mit abweichender Lesung) Ait. Brāhm. 3, 38 und 7, 5 citirt, in den beiden letzteren Fällen desshalb, weil Vishṇu die schlimmen Folgen etwaiger Fehler beim Opfer beseitigen, Varuṇa das aus seiner guten Vollendung erwachsende Gute beschützen soll. Deutet schon dies auf eine weitere Berücksichtigung des Vishṇu-Varuṇakult hin, so liegt ein weiterer Beweis für ihre einstige Bedeutung in einer unscheinbaren Stelle der Taitt. Samh., die aber gerade auf eine lange Entwicklung in der Auffassung derselben schliessen lässt, in Taitt. Samh. 2, 1, 4, 4. Hier wird nämlich von einer ihnen gehörigen Kuh gesprochen und da ein den Göttern gehöriges Thier in seiner Eigenheit immer einer Seite der Götter entsprechen muss, so dürfen wir hieraus schliessen, dass sie als Spender der „Kuh“ an die Menschen, d. h. als Regengötter verehrt wurden und der Darbrin-

gung einer Kuh an sie als eines ihnen zugehörigen Thieres diese Idee zu Grunde liegt, — mag auch die *Taitt. Samh.* selbst eine andere Erklärung dafür bieten. Dies spricht für eine lange Entwicklung in ihrer Auffassung gleich wie bei *Mitra-Varuṇa*, wo auch dieselbe Anschauung sich findet und sicher erst als eine (natürlich relativ) spätere anzusehen ist.

Doch bei weitem die Mehrzahl aller Stellen, in denen *Varuṇa* mit Lichtgöttern verbunden ist, sind die der Verherrlichung

e) *Mitra-Varuṇa's*

gewidmeten. Wie eine Darstellung V.' aber nothwendig auch auf *Mitra-Varuṇa* Bezug haben muss, so kann diese nicht genügend stattfinden, ohne dass ihr eine specielle Darstellung unserer Auffassung *Mitra's* vorangeht. Wenn ich dennoch es vorziehe, hier nur soweit erforderlich das Wesen desselben zu charakterisiren und betreffs einer näheren Begründung auf den Schluss unserer Abhandlung verweise, so haben mich praktische Bedenken geleitet, denen man, hoffe ich, seine Billigung nicht versagen wird. Dieselben lagen in dem Wesen *Mitra-Varuṇa's*, das weit hinaus geht über den ursprünglichen Kreis ihrer Wirksamkeit und sich nach den verschiedensten Richtungen hin erweitert hat, so dass sie in ihrer Eigenschaft als Regengötter, nach ihrer sittlichen Seite hin gleichzeitig hätten erörtert werden müssen, wodurch wir den richtigen Gang in der Darstellung *Varuṇa's* unterbrechen.

So wie *Mitra* sich aus dem *Veda* und dem *Zendavesta* darstellt, führt seine Erscheinung uns hinauf in die arische Welt. Er ist nicht eine Schöpfung specifisch indischen Geistes wie es etwa *Aditi* oder *Savitar* sind, sondern seine Conception, seine Verehrung gehört einer Periode an, die älter als die vedische Welt dennoch in diese in vielen Ausläufern hinüberraagt.

Mitra war der Sonnengott der arischen Stämme; aber wie diese selbst andere geworden waren, als die vedischen Sänger ihre Hymnen sahen und *Zarathustra* *Ahuramazda* verkündete, so waren auch der alten Götter viele von ihrem Thron gewichen. Viele mögen entschwunden sein, ohne dass die Geschichte ihre Namen nennt, viele sind andere Götter geworden

oder haben ihre Macht eingebüsst. Zu diesen gehört auch Mitra. Freilich vermochte die Zeit ihn nicht seiner Lichtgestalt zu berauben, aber dieselbe wurde zurückgedrängt durch den Glanz lebhafter am geistigen Gesichtskreis aufleuchtender Gestalten, die wie Savitar und Sârya die eigentlichen Sonnengötter der vedischen Welt sind. Aber dennoch zeigt so manche Spur die Herrlichkeit des alten Gottes und seine einstige Macht. Am wenigsten zahlreich sind die Stellen, wo er allein sich findet; ungleich häufiger die, in denen er mit Varuna vereint ist, an dessen mächtigere Gestalt er wie an einen Freund sich anlehnt, der wenn auch unter anderem Namen ihn herüberleitet aus dem Dunkel der arischen Zeit.

Mitra hat im Veda eine mehr geistige Stellung gewonnen und ist eine Art Sonnengenius geworden, der zwar gleichen Wesens ist wie die Sonne selbst, aber dennoch nicht diese selbst. Wir haben bei ihm eine ähnliche Erscheinung, die wir bei Savitar u. A. beobachten können, der durchaus nicht immer die Sonne selbst, sondern ungleich öfter der Herr derselben ist, deren Rosse er anschrirt und abspannt. Ein solches Verflüchtigen specieller Sonnengötter lässt allein diese Menge gleicher Gestalten, wie der Veda sie uns oft neben einander bietet, erklären. Aus ihren Namen selbst den Schluss zu ziehen, sie seien sämtlich Personifikationen verschiedener Sonneneigenschaften, scheint mir bedenklich, sofern wir diese als ein Product der Vedadichter selbst ansehen wollen; für einige werden wir vielmehr fragen dürfen, ob sie nicht ursprünglich Sonnengötter verschiedener Stämme waren, die danach ihnen den Namen gaben, wie sie ihre Phantasie erfasste, ob dann nicht bei Verschmelzung einzelner Stämme auch Culte herübergenommen wurden und die Rishi's, die so oft mit Namen spielten, auf die Etymologie zurückgehend, den betreffenden Gott nun zum Hauptträger der Eigenschaften machten, die der Name zu involviren schien. Doch wie dem auch sei, kehren wir zu Mitra zurück und wenden wir uns zu den Stellen, die durch Verbindung Varuna's mit Mitra uns denselben als des Tags erscheinenden Gott, demnach als Gott des Tageshimmels charakterisiren.

1, 23, 5 *ritena yâv ritâvridhâvritasya jyotishas patî / tâ*

mitrâvaruṇâ huve: „ich rufe Mitra-Varuṇa, welche durch das Wahre im Wahren gedeihend Herren des ṛita-Glanzes sind.“ 1, 115, 1 citraṃ devânâṃ udagâd anikam cakshur mitrasya varuṇasyâgneḥ: „das glänzende Götterangesicht (Sonne) kam herauf, das Auge M. V. Agni's.“ 1, 122, 15 ratho vâm mitrâvaruṇâ dîrghâpsâḥ syûmagabhastîḥ sûro nâdyant: „Gleichwie die Sonne mit glückbringenden Strahlen erglänzte, o M. V., euer Wagen, dessen Gestalt sich weithin erstreckt.“ 1, 136, 2 adarśi gâtur urave varīyasī panthâ ṛitasya sam ayaṇsta raśmibhiś cakshur bhagasya raśmibhiḥ / dyuksham mitrasya sâdanam aryamṇo varuṇasya ca / athâ dadhâte bṛihad ukthyam vaya upastutyam bṛihad vayah // „es erschien als Pfad für den breiten (Sonne) die breitere (Ushas); es verband sich der Pfad des Wahren mit den Strahlen, das Auge Bhaga's mit den Strahlen. Leuchtend ist der Sitz Mitra's, Aryaman's, Varuṇa's. Dann nehmen die beiden (M.V.) grosse preisenswerthe, grosse rühmenswerthe Macht an.“ ib. 3: jyotishmatîṃ aditîṃ dhârayatkshitiṃ svarvatîṃ â sacete dive-dive jâgrivâṇsâ dive-dive / jyotishmat kshatram âsâte âdityâ dânuṇas patî. „Es folgen der glanzvollen, die Menschenstämme erhaltenden, sonnenhaften Aditi diese beiden Tag für Tag, wachsam Tag für Tag; glanzvolle Herrschaft haben die beiden Söhne der Aditi (M.V.) erlangt, der Opfergabe Herrn.“ 1, 139, 2 siehe Seite 38. 1, 152, 3: apâd eti prathamâ padvatîṇâṃ kas tad vâm mitrâvaruṇâ ciketa „fusslos kommt heran die erste der fussbegabten (die Morgenröthe) wer von euch hat dies erdacht?“ ib. 4: prayantam it pari jâram kanîṇâṃ paśyâmasi napanipadyamânam / anavapriṅṇâ vitatâ vasânam priyam mitrasya varuṇasya dhâma. „Wir sehen ringsum hervorkommen den Buhlen der Mädchen, nicht bei Seite niederfallend, wie er sich kleidet in die zusammenhängenden ausgespannten (Licht-) Gewebe (in) das liebe*) Haus**), M.V.'s“ Sie heissen mit Bezug auf ihr Erscheinen 3, 54, 10 paprathânâḥ, „die sich ausbreitenden.“ 4, 13, 2 anuvratam varuṇo yanti mitro yat sūryam divy arohayanti „es

*) Sây. erklärt dhâman sehr richtig „tejashthânabhûtam.“

**) Die Anschauung, dass M.V. zu Werbern der Frau werden, RV. 10, 109, 2 rührt wohl daher, dass sie die Sonne gleichsam mit der Morgenröthe vereinen.

folgen Mitra-Varuṇa der Satzung, wenn sie die Sonne am Himmel emporsteigen lassen.“ 4, 39, 2 yam (dadhikrāvāṇam) pūrubhyo dīdivāṇsam nāgṇim dadathur mitravaruṇa: „welchen D. ihr gleich wie Agni leuchtend den Pūru's gabet“ (siehe auch v. 3 und 5). 5, 40, 7 tvam mitro asi (atre) satyarādhās tau mehāvatam varuṇas ca rājā: „du bist Mitra (o Atri), der das Wahre schenkt, du und der König Varuṇa sollen mir (dem Sūrya) hier helfen.“ 5, 62, 1: ṛitena ṛitam apibitam dhruvam vām sūryasya yatra vimucanty āsvān / daśa śatā saha tasthus tad ekam devānām śreshṭham vapushām apaśyam: „durch das Wahre (= Tag) ist euer festes ṛita bedeckt, wo sie die Sonnenrosse lösen. Unzählige sind zugleich auf die eine getreten; ich sah die schönste der Gestalten der Götter.“ 2. tat su vām mitravaruṇā mahitvam īrmā tasthushīr ahabhir duduhre / viśvāḥ pinvathāḥ svasarasya dhenā anu vām ekaḥ pavir ā vavarta: „dies ist eure Macht, M.V.: die dichtgedrängt stehenden (?) molken Tag für Tag; alle Kühe des Stalles schwellet ihr; euch rollte nach der eine Radkranz.“ ib. 6. rājānā kshatram ahrīṇyamānā sahasrasthūnam bibhṛithaḥ saha dvau: „es traget ihr beiden Könige vereint, freundlich gesinnt, die auf tausend Säulen ruhende Herrschaft.“ 7. hiranyanirṇig ayo asya sthūnā vi bhrājate divy āsvājanīva: „mit Gold geschmücktes Erz ist ihre (der Herrschaft) Säule, sie leuchtet am Himmel gleichwie eine Peitsche.“ (?) 5, 62, 8 hiranyarūpam ushaso vyushtāḥ ayasthūnam uditā sūryasya / a rohatho varuṇa mitra gartam ataś cakshāthe aditim ditiṃca: „den goldgestaltigen Wagen auf eherner Säule besteigt ihr, o M.V., beim Aufleuchten der Morgenröthe, bei Sonnenaufgang und seht von dort auf Begrenztes und Unbegrenztes.“ 5, 63, 1: ṛitasya gopāv adhi tishṭhatho ratham satyadharmānā parame vyomani: „des Wahren Hüter, ihr besteigt den Wagen im höchsten Himmelsraum, ihr deren Gesetze wahrhaft sind.“ ib. 7: ṛitena viśvam bhuvanam vi rājathāḥ sūryam ā dhattho divi citryam ratham: „durch das Wahre regiert ihr die ganze Welt, die Sonne setzt ihr an den Himmel als glänzenden Wagen.“ 5, 64, 1: varuṇam vo riśādasam ṛicā mitram havāmahe / pari vrajeva bāhvor jaganvāṇsā svarṇaram. „Wir rufen durch den Vers euch den feindevernichtenden Varuṇa und Mitra, welche Hürden gleich umgaben in ihren Armen

den Glanzesherrn.“ Cf. noch 3, 61, 7; 5, 65, 2. 5; 5, 66, 2; 67, 2; 6, 16, 24; 6, 67, 6; 7, 60, 1; u. a. 7, 61, 1: die Sonne „M.V.'s Auge.“ 7, 63, 1 ud v eti subhago viśvacakṣhāḥ sādharāṇaḥ sūryo mānushānām / cakṣhur mitrasya varuṇasya devaś carmeva yaḥ samavivyaḥ tamāṇsi. Desgl. „Herauf kommt der reiche alles sehende (eig. allaugige) Sūrya, der gemeinsame Erhalter der Menschen; das Auge M.V.'s, der Gott der wie ein Fell die Finsterniss zusammenrollte.“ 8, 90, 2: varṣhiṣṭhakṣhatrā urucakṣaśā narā rājānā dīrghaśrutamā / tā bāhūtā na dāsanā ratharyataḥ sākam sūryasya raśmibhiḥ: „die die höchste Herrschaft besitzen, weithin blicken und am weitesten hin hören, die mannhaften Könige, weithin berühmt, sie fahren mit Wunderkraft gleichsam in den Armen (?) zugleich mit der Sonne Strahlen.“ 3. pra yo vām mitravaruṇājīro dūto adravat ayaḥśīrṣhā maderaghuḥ . . „welcher euch, o M.V., als schneller Bote voraneilte, mit ehernem Haupte, wandelnd in erfreuender Gabe“ (madakare dhane gantā Sāy; Grassm. in Erregtheit eilend). 10, 36, 3 viśvasmān no aditiḥ pātvanḥaso mātā mitrasya varuṇasya revataḥ / svarvaj jyotir avṛikam naśīmahi. „Vor jeder Bedrängniss schütze uns Aditi, die Mutter des besitzenden Varuṇa und Mitra, sonnenhaften freundlichen Glanz möchten wir erlangen.“ Siehe noch 10, 37, 1; 10, 65, 5 u. a. Diesen Stellen, die ich leicht bedeutend vermehren könnte, sind noch ganz besonders all die Bezeichnungen mit rītavan, rītavrīdh u. s. w. anzuschliessen, die ihnen unzählige Male beigelegt sind, eine Bezeichnung, die nur in ihrem Verhältniss zum Licht (= Wahren) eine Erklärung finden kann.

Ehe ich nun zu der ebenfalls hierauf beruhenden Erklärung des Verhältnisses Vāruṇa's zu Aditi übergehe, will ich noch aus den andern vedischen Büchern einiges hierhergehörige anführen, obwohl sich Stellen dieses Inhalts weniger finden, wie überhaupt die Zahl der auf M.V. bezüglichen Stellen bemerkenswerther Weise im A.V. ungleich geringer ist, als im R.V. A.V. 3, 22, 1. 2 hastivarcasaṁ prathatāṁ bṛhadyaśo adityā yattanvaḥ sambabhūva / tatsarve samadur mahyam etad viśve devā aditiḥ sajoshāḥ // mitraśca varuṇaścendro rudraśca cetatuh / . . . „Ausbreite sich die Elephantenkraft zu grosser Herrlichkeit, welche aus Aditi's Körper entstand.

Diese gaben mir alle Götter und Aditi vereint. Mitra, Varuṇa, Indra, Rudra hatten Acht(?);“ A.V. 4, 29, 1 ff., 1: *manve vām mitrāvaruṇāv rītāvridhau sacetasau druhvaṇo yau nudethe / pra satyāvanam avatho bhareṣhu tau no muñcatam aṇhasaḥ*: „ich ehre euch, M.V., im rita gedeihende, die ihr eines Sinnes die Bösen fortstosst; ihr helft in den Schlachten dem Wahrhaften, befreiet ihr uns von Bedrängniss.“ 7. *yayoḥ rathaḥ satya-vartmarjuraśmirmithuyā carantam abhiyāti dhūshayan / staumi mitrāvaruṇau nāthito johavīmi tau no muñcatam aṇhasaḥ*: „deren Wagen auf der Bahn des Wahren*) mit geraden Strahlen heranfährt den unrecht Wandelnden verderbend, euch preise ich, Mitra-Varuṇa, bedrängt rufe ich, befreiet mich von Bedrängniss.“ A.V. 6, 32, 3: *abhayaṃ mitrāvaruṇāv ihāstu no r̥ciśhātrīno nudatam praticāḥ*. „Furchtloses soll hier sein, o M.V., stosset mit Glanz die Fresser zurück.“ Cf. noch 13, 1, 20. Vāj. Samh. 33, 38 u. a.

Ebendahin gehört auch die Bezeichnung der beiden Götter als Söhne der Aditi. Aditi ist die Personification des Tageslichtes in seiner Unvergänglichkeit**) und wie die Mutter haben die Söhne Antheil am ewigen Licht. Auch die Verbindung Varuṇa's mit den andern Āditya's, deren erster und grösster er ist, hat hierin ihren Grund. Siehe R.V. 7, 35, 6. A.V. 19, 10, 6 u. v. a. — Dies sind einige der wichtigsten Stellen, die uns das Tageslicht als das eigentliche Lebensselement beider Götter nennen, und was diese Stellen andeuten, können wir noch aus vielen andern erschn, da gerade hierfür der Veda reichhaltigstes Material bietet. Es könnten auch all die Verse hier noch angeführt werden, die uns beide Götter im Verein mit Agni zeigen, der ebenfalls des Morgens erscheint (1, 75, 5; 1, 136, 7; 1, 141, 9; 3, 4, 2; 4, 5, 4; 6, 3, 1; 6, 51, 10 u. v. a.) und dadurch jene beiden ebenfalls als des Morgens erscheinende Götter kennzeichnet; aber das bisher Gesagte genügt, um den Lichtcharakter Varuṇa's zu erkennen

*) Roth: im richtigen Geleise laufend.

**) Ich habe bisher noch keinen Grund gefunden, von dieser Deutung abzugehen; ich muss mich lebhaft gegen ihre Auffassung als eine Göttin des unermesslichen Raumes wenden, für die ich keinen genügenden Anhalt finden kann.

und wir können uns nun mit mehr Beweisen ausgetüschet noch einmal zu der Frage wenden: Ist Varuna ausschliesslich oder vorwiegend mit der Nacht zu identificiren? Der hervorragendste Vertreter der zweiten Ansicht, dass Varuna vorwiegend der Nachthimmel sei, ist Roth, der Zeitschrift d. D. M. G. Band 6, S. 70 folgendes sagt: „Diejenige Stufe der Religionsbildung, welche uns in den Liedern vorliegt, lässt aber bereits den Unterschied durchschimmern, dass Mitra das himmlische Licht in der Tageszeit ist, Varuna — wiewohl ein Herr alles Lichtes und aller Zeit — doch vornehmlich am nächtlichen Himmel herrscht. Ein Lied Vasishttha's VII, 3, 3, 2 sagt: „Der eine von euch (Varuna) ist Herr und unantastbarer Lenker, und der welcher Mitra (d. h. der Freund) heisst, ruft die Menschen zur Thätigkeit.“ Hiermit und beinahe mit denselben Worten an einigen andern Stellen ist wenigstens das ausgesprochen, dass das lebenerweckende Freuden und Mühen in die Welt bringende Tageslicht Mitra's engeres Machtgebiet sei, ohne dass darum Varuna auf die Nachtzeit einzig verwiesen wäre; denn er bleibt der Herr und Erste. Wenn demnach solche Vorstellungen, wie sie die indische Vedenerklärung ausspricht, indem z. B. Sâjana zu VII, 5, 17, 1 sagt, Varuna sei die untergehende Sonne, viel zu einseitig und eng sind, so enthalten sie doch Wahres; und es lässt sich vermuthen, auf welchem Wege diese Weiterbildung erfolgen konnte. Ist Varuna, wie sein Name sagt, unter den lichten Aditja's derjenige, dessen Sitz und Herrschaftsgebiet der Lichthimmel ist, in dessen Schoss alles was lebt, umfassen liegt, darum auch die letzte Gränze, jenseit deren der menschliche Gedanke nichts Weiteres mehr sucht, so ist er auch der mit Auge oder Vorstellung schwer zu erreichende. Am Tage vermag die Sehkraft diese äusserste Gränze nicht zu finden, der lichte Himmel stellt ihr keinen Halt entgegen; bei Nacht aber scheint diese Hülle der Welt, in welcher Varuna thronet, näher zu rücken und wird fassbar, denn das Auge findet eine Gränze. Varuna ist den Menschen näher. Ueberdiess sind die andern Göttergestalten, welche in Wolken, Luft, Strahlen den Raum zwischen der Erde und jenem unermesslichen äussersten Umkreis füllen, verschwunden; es steht kein anderer Gott mehr zwischen Varuna und dem sterblichen Beschauer.“

Ich stimme vielfach mit den Ausführungen dieses Gelehrten überein, so darin, wenn R. Mitra auf ein engeres Machtgebiet beschränkt sein lässt als Varuṇa, wenn er Varuṇa den Obersten und Ersten sein lässt und in seiner Stellung als Āditya einen Hinweis auf seinen Sitz im lichten Himmel sieht, aber die Anschauung, dass er „vornehmlich am nächtlichen Himmel“ herrsche, bedarf einer wesentlichen Modification. Betrachten wir die Stellen, die Roth im Pet. Wört. dafür anführt, so sehen wir nur fünf und von diesen fünf fällt die eine wie wir oben sahen weg, da sie im Zusammenhange gefasst werden muss und dann V. gerade sowohl als Herrscher des Tages wie der Nacht bedeutet, 2 (3) andere sind den Brāhmaṇa's entnommen, die einmal später sind, dann aber bald die eine bald die andere Seite an ihm betonen; eine fünfte gehört dem Atharvaveda an und ist in ihm die einzige, die durch Gegenüberstellung (nicht Verbindung) Varuṇa's und Mitra's den ersteren ausschliesslich auf die Nacht beziehen heisst (siehe darüber unten).

Wir werden nun im folgenden Capitel einige Stellen citiren, aus denen Varuṇa's Eigenschaft als Nachthimmel erhellt; aber aus diesen folgt nur, dass er auch der Nachthimmel sei, nicht aber vorwiegend derselbe. Die Zahl dieser Stellen ist ungleich geringer als die Reihe derer, die für Varuṇa als Lichthimmel anzuführen sind von der einfachen Vorstellung an, dass die Sonne sein Auge sei bis zu seiner Vereinigung mit Mitra hin, die doch schliesslich nur ein anderer Ausdruck für die erstere ist. Und nun bedenken wir die stete Wiederkehr seiner Bezeichnung als Sohn der Aditi, die doch allein seinen Lichtcharakter zum Grunde hat, so werden wir uns geneigt fühlen, wenn einer von beiden in V. vereinten Auffassungen der Vorzug gegeben werden soll, ihn eher als Lichtgott denn als Gott des Nachthimmels, gemäss der vedischen Anschauung von Licht und Finsterniss, zu bezeichnen. Ferner, wie wollten wir den Zorn Varuṇa's verstehen und den Wunsch ihn zu besänftigen, wenn wir nicht in ihm einen des Nachts nur zornig abgewendeten, des Tags aber freundlich weilenden Gott sähen. Wie würden wir weiter den Sinn der Worte erfassen, dass er mit dem Sonnenauge sehe, dass er mit Mitra früh den Wagen besteige, dass er (früh) in seinen Körper eingehe, woll-

ten wir die Ansicht, dass Varuṇa ein Lichtgott sei, mindestens nicht für ebenso berechtigt halten, als die andere, dass er der Gott des Nachthimmels sei. Und ganz besonders muss noch auf die sittliche Seite des Himmelsgottes aufmerksam gemacht werden, die wir aus innern Gründen erst später folgen lassen, dass er nämlich ein Freund des Wahren und ein Feind des Falschen sei, ein Gegensatz, der ihn doch sicherlich mehr dem Tage zuweist als der Nacht.

Wir wenden uns nun zu den Stellen, die als Ergänzung hierzu die Eigenschaft Varuṇa's als Gott der Nacht hervorheben, zu den

C. Stellen, in denen Varuṇa allein als Herr über die Nacht erscheint.

Das hierbei in Frage kommende Material führt uns über die Liedersammlungen selbst hinaus und in die Litteratur des Rituals hinein. Bekannt sind die vielen Sätze der Brāhmaṇa's, der Tag gehört Mitra, die Nacht Varuṇa und diese Anschauung findet sich in Folge dessen häufig in der Samhitā des schwarzen Yajurveda, wo Yajus und Brāhmaṇa eng verbunden sind. Aus dem Rigveda gehören hierher die wenigen Verse, die den Mond als Varuṇa's Auge zeigen und von den Gesetzen des Gottes handeln, nach denen der leuchtende Mond und die Sterne wandeln. Diese Gruppe haben wir oben citirt, so dass es hier genügt, darauf zu verweisen. Zahlreicher sind die andern in allen Theilen des Veda zu findenden Stellen, welche von Varuṇa's Fesseln handeln. Ich fürchte den Einwand nicht, dass sich die Fesseln nicht auf die Nacht beziehen, sondern in erster Linie auf die Wassersucht. Ich habe in der Einleitung bereits den Grund dieser doppelten Bedeutung genannt und erwähnt, dass sie sich aus zwei Gebieten varuṇischer Thätigkeit herleiten, nämlich aus seiner Eigenschaft als Wassergott und als Gott der Nacht. Wir wissen bereits, dass dem indischen Geiste die Nacht gleichbedeutend ist mit allem Unheil und so wird auch Varuṇa dadurch, dass er sein Licht von der Erde wendet, zu einem Unheil, Verderben und Tod sendenden Gott (man erinnere sich der obigen Vasishṭhahymne). Hieraus ergibt sich von selbst, dass der Sinn seiner Fesseln sich erweitert, dass sie im Gegensatz zum Tage alles

erdenkliche Ungemach für die Menschenwelt bedeuten. Somit dürfen wir Varuṇa's Fesseln in zwei Gruppen theilen, von denen die eine die Nacht und das mit ihr zusammenhängende Ungemach, die andere (eigentlich eine Unterabtheilung der ersteren) eine specielle Art dieses Ungemachs, die Wassersucht, bezeichnet. Ich wende mich zunächst zu der ersteren, zu

a) Varuṇa's Fesseln als Ausdruck für die Nacht
(Ungemach, Tod)

und beginne mit RV. 1, 24, 11—15: 11. „Darum gehe ich dich an im Lied verehrend, darum fleht mit Havisspenden der Opferer: ohne zu zürnen, o Varuṇa, weile hier; weithin gebietender, nicht mögest du unser Leben von uns nehmen.“ 12. „Das sagten sie mir bei Tage, das bei Nacht; das erkennt aus dem Herzen mein Sinn; welchen Śunaśśepa, als er ergriffen, rief, der König Varuṇa soll uns loslassen.“ 13. „Ś. rief ja den Âditya, als er ergriffen und an drei Pflöcke gefesselt war: loslassen möge ihn der König Varuṇa; der untrügliche, kundige soll die Fesseln lösen.“ 14. „Hinweg flehen wir, o Varuṇa, mit Verehrungen deinen Zorn, hinweg mit Opfern, hinweg mit Havisspenden. Herrschergewalt habend, weiser Asura, o König, mögest du unsere begangenen Sünden lösen.“ 15. „Löse von uns, o Varuṇa, die oberste Fessel, die unterste, mittlere; möchten wir dann in deinem Bereich sündlos sein gegenüber der Aditi, o Âditya.“ Dieser hier genannte Śunaśśepa kommt noch einmal im Rîgveda 5, 2, 7 in einem an Agni gerichteten Liede vor, ein Umstand, der besondere Beachtung verdient: śunaś cic chepam niditam sahasrâd yûpâd amuñco āsamishṭa hi shah / evâsmad agne vi mumugdhi pāsân hotaś cikitva iha tâ nishadya // „du löstest den gebundenen Ś. von tausend Pfosten; denn dringend bat er (Ludwig: er hatte die Sühne vollbracht); löse so von uns, o Agni, die Fesseln, kundiger Hotar, lassend hier dich nieder.“ Wir sehen hierin Agni als den von den Fesseln Varuṇa's befreienden Gott und dies führt uns zurück auf einen der Abschnitte unsrer vorangehenden Darstellung. Wir fanden oben Agni als den Gott, der Varuṇa's Zorn abwendet und ihn versöhnt herbeiführt, wir sahen daraus, dass der zornige Varuṇa die Nacht bedeuten müsse, hieraus können wir für unsern Fall eine Lehre

ziehen. Der die Fesseln lösen sollende Agni bedeutet lediglich den Tag und Nacht scheidenden Gott und die Fesseln sind nur ein Symbol der Nacht. Diese unsere Auffassung wird bestätigt durch die Erzählung des Ait. Brâhm. 7, 14—17, von der ich hier das Wichtigste kurz mittheilen will.

Der König Hariścandra hatte keine männliche Nachkommenschaft und ging deshalb zu Varuṇa, ihn um einen Sohn zu bitten, den er ihm dafür zum Dank opfern wolle. Der Gott erhört des Königs Wunsch und schenkt ihm den Sohn Rohita. Als nun aber Varuṇa denselben für sich zum Opfer begehrt, zeigt Hariścandra sich nicht willfährig, er sucht den Gott hinzuziehen bis der Sohn waffenfähig werde, da der Sohn eines Kshatriya eher zum Opfer nicht geeignet sei. Diese Zeit kommt heran, König H. ruft um sein Versprechen zu erfüllen seinen Sohn, aber Rohita gehorcht dem Willen des Vaters nicht, sondern geht in die Wildniss. Dafür wird jener von Varuṇa mit der Wassersucht bestraft. Rohita hört davon und will den Wald verlassen, als sich Indra in Menschengestalt zu ihm gesellt und ihn weiter wandern heisst. So geht es ihm mehrere Jahre lang. Endlich im sechsten Jahre trifft er den Rishi Ajîgarta, der drei Söhne hat, deren zweiter Śunaśśepa heisst. Rohita unterhandelt nun mit dem Rishi und verspricht ihm hundert Kühe, wenn er sich durch einen seiner Söhne loskaufen könnte. Sie kommen überein, den zweiten an Stelle von Rohita opfern zu lassen und R. begibt sich mit seinem Stellvertreter zu seinem Vater Hariścandra. Dieser will nun den Sohn des Ajîgarta dem Varuṇa darbringen, aber beim Beginne des Opfers sieht Śunaśśepa, dass er nicht wie ein Mensch getödtet werden soll und beschliesst seine Zuflucht zu den Göttern selbst zu nehmen. Er wendet sich an Prajâpati, der aber sendet ihn zu Agni, Agni zu Savitar, Savitar zu Varuṇa, an den er 31 Verse (RV. 1, 24, 6—1, 25, 21, also eine Hymne, in der die Erzählung von ihm schon angedeutet ist!) richtet. Varuṇa aber heisst ihn wieder zu Agni gehen, von diesem muss er sich an die Viśve devâḥ wenden, dann an Indra, der ihn mit einem goldenen Wagen beschenkt und ihn die Áśvins preisen heisst. Von den Áśvins wendet er sich an die Ushas, und während er die Verse an sie hersagt, lösen sich seine Fesseln, H.' Leib

aber wird dünner, bis beim letzten Verse Ś. Fesseln ganz wegfallen und der König gesund wird.

Dies in allgemeinen Zügen der Inhalt der Erzählung, soweit er für uns von Interesse. Wir sehen die Lösung von Varuṇa's Fesseln gleichwie in der eben citirten Stelle durch Agni hier durch Ushas, die Morgenröthe, vollzogen, so dass wir dadurch noch bestimmter auf die Bedeutung der Fesseln hingewiesen werden. Es ist wohl fraglos, dass wir es hier mit einem völlig entwickelten Ritus zu thun haben und jede Götteranrufung eine gewisse Bedeutung hat. Aber beachtenswerth ist, dass die meisten der genannten Götter in irgend einer Weise zum Tageslicht und zur Morgenfrühe in Beziehung stehen. Am Deutlichsten geben uns die am Schluss genannten Āsvins, die als Götter des Zwielihts der Morgenröthe vorangehen, diesen Hinweis und beachtenswerth bleibt sicherlich auch die dem Agni durch zweimalige Nennung zuertheilte wichtige Rolle. Was die anderen Götter (Viśve devāḥ, Prajāpati) anbetrifft, so ist die Erklärung ihres Auftretens hier schwierig, sie scheinen hier mehr durch ihre Stellung als wichtige Götter überhaupt ihren Platz gefunden zu haben. Doch lässt, wie dem auch sei, diese Stelle keinen andern Schluss zu als jener Rigvedavers, dass die Fesseln des Ś. ursprünglich die Nacht oder, was damit identisch ist, den Tod bedeuten, und dass die Befreiung von denselben als ein Gerettetwerden von dem Tode gilt. Diese Anschauung spiegelt uns nun auch die Taitt. Samh. wieder, wo es 5, 2, 1, 3 heisst: Śunaśśepam Ājigartim varuṇo 'grihnāt, sa etām vāruṇīm apaśyat, tayā vai sa ātmānam varuṇapāśād amuñcad, varuṇo vā etām grihnāti ya ukhām pratimuñcata; ud uttamam varuṇa pāśam asmad ity āha etc. „den Ś., den Sohn des Ajigarta, ergriff Varuṇa; er sah die Varuṇa gehörige ukhā und befreite sich durch sie von der Varuṇafessel; Varuṇa ergreift den, welcher die ukhā an sich befestigt; er recitirt den Vers: löse die oberste Fessel von uns“ etc. Hier ist die Geschichte von den Fesseln Varuṇa's im Zusammenhange einer Ceremonie erzählt, die sich, wenn wir uns die vorangehenden und folgenden Sprüche (— vishṇoḥ kramo 'sy — agre bṛihann ushasām ūrdhvo asthād nirjagmivān tamasaḥ u. s. f.) ansehen, unläugbar auf die Darstellung der Nacht und des Tagesanbruchs bezieht.

Wir finden dieselbe Ceremonie auch in der Váj. Samh. dargestellt und wir wollen dabei einige Augenblicke verweilen, um zu zeigen, dass sich auch hier die Fesseln Varuṇa's auf Nacht (und Tod) beziehen, und daraus für jene obigen Fassungen eine weitere Bestätigung zu finden. Cf. Váj. Samh. 12, 1 ff. und Kátyây. Śr. S. 16, 5, 1 ff. Nach Kât. 16, 5, 1 befestigt der Opferer am Halse eine Goldplatte mit 21 piṇḍa's*) versehen und in ein schwarzes (Antilopen-) Fell eingenäht u. s. w. und recitirt dazu Váj. Samh. 12, 1 „aufleuchtete weit hin bei ihrem Sichtbarwerden die Goldscheibe“ etc. Er ergreift dann mit den beiden, Morgenröthe (Tag) und Nacht bedeutenden Inḍva's die ukhâ (16, 5, 3) auf beiden Seiten, trägt sie und setzt sie auf die mit dem Tragband (śikya) versehene Âsandî (16, 5, 4. 5) letzteres mit den Worten „devâ agnim dhârayan dravinodâh,“ aus denen hervorgeht, dass die ukhâ Agni darstellt**). Hierauf befestigt er die aus sechs Strängen bestehende (śaḍudyâma) śikyafessel am Halse (Nacken) (16, 5, 6) und streckt Agni zusammen mit dem Tragband nach Osten vor (wodurch der Âditya aufwärts, nach Osten gerichtet wird cf. Śat. Brâhm. 6, 7, 2, 9). Sûtra 11 folgt die Darstellung der Schritte Vishṇu's, die den Weg der Sonne bezeichnen, wobei Agni immer aufwärts geführt wird und zuletzt blickt er nach allen Gegenden mit dem Yajus: diśo 'nuvikramasva, wodurch Agni die Gegenden alle erlangt (Com. zu Váj. Samh. 12, 5). Er nimmt darauf (Com. zu Váj. Samh. 12, 7) Agni herab, hält ihn über den Nabel (wo auch die Goldplatte hängt) (Kât. 16, 5, 16) und unter Recitation der Worte ud uttamam varuṇa u. s. w. folgt die Lösung der beiden Fesseln, des rukma- und śikyapâśa. Wenn dies geschieht, so stösst er die ukhâ (= Agni) südöstlich vor und recitirt den Spruch: Váj. Samh. 12, 13: agre bṛihannushasâm ūrdhvo 'asthânnirjaganvântamaso jyotishâgât / agnir bhânunâ ruśatâ svaṅga â jâto viśvâ

*) Was diese 21 Knöpfchen bedeuten, zeigt Ait. Brâhm. 4, 18. Sie bezeichnen den längsten Tag des Jahres mit den zehn vorausgehenden und zehn folgenden. Der Tag (vishuvan) selbst repräsentirt die Sonne und ist ein hoher Festtag. — Die Goldplatte ist hier ein Symbol der Sonne; cf. Śat. Brâhm. 6, 7, 1, 3 ff.

**) Vgl. auch die vorhergehenden Sprüche, die die ukhâ ebenfalls als Agni bezeichnen (Váj. Samh. 12, 2).

sadmânyaprâh // „der gewaltige trat empor an der Spitze der Morgenröthen; dem Dunkel entstiegen kam er mit dem Glanz heran. Agni mit trefflichen Gliedern füllte mit leuchtendem Strahl alle Sitze bei seiner Geburt.“

Diese hier nur kurz angedeuteten rituellen Vorgänge symbolisiren ohne Frage Anschauungen aus der Natur und zwar die Beziehungen des Sonnengottes (Agni) zum Tage und zur Nacht. Die Fessel, welche die goldene Platte enthält und dem Yajamâna um den Hals gebunden wird, kann nur ein Symbol der Nacht sein, die in gleicher Weise, wie sie die Sonne gefesselt hält, den Opferer umschlingt. Eine ähnliche Idee muss dem śikyapâśa zu Grunde liegen, dessen sechs Stricke wahrscheinlich auf die sechs Gegenden zu deuten sind, über die das Dunkel ausgebreitet ist (cf. Śat. Brâhm. 6, 7, 1, 16; dass sich dieselben auf die ritu's beziehen sollten, scheint weniger wahrscheinlich). Werden nun die Fesseln gelöst, so tritt Agni hervor und bringt, wie der Spruch „agre brihan“ zeigt, den Tag herbei. Verstehe ich die Ceremonie recht, so wird zuerst vor der Lösung der Fesseln der Lauf Agni's symbolisch beschrieben und hierdurch angedeutet, dass er die Ursache der Befreiung von denselben ist. Mit den Worten „ud uttamam“ beginnt dann die Ausführung des vorher angedeuteten.

Wir sehen, dass auch hier die Fesseln Varuna's denselben Sinn haben, auf den wir vorher geführt wurden, dass sie Repräsentanten der alles zwingenden Nacht sind, von deren Macht Agni befreit. Was nun die Sage von Śunāsēpa*) anbetrifft, von der wir hierbei ausgingen, so hat schon Roth darauf aufmerksam gemacht, dass die Erzählung des Ait. Brâhm. nicht aus einem Gusse ist und es scheint, — um anderes zu übergehen — gerade die Erzählung von Hariścandra mit Rohita einer- und von Śunāsēpa andererseits zusammengesetzt und vielleicht tendenziös verschmolzen worden zu sein; denn der Veda selbst kennt nur die Sage von Ś., wie jeder aus einer Vergleichung der angeführten Stellen ersieht. Bezüglich der ersteren verweise ich auf Späteres; was die letztere anbe-

*) Weiteres über dieselbe siehe bei Roth: „Die Sage von Śunāsēpa.“ Weber, Ind. Stud. I. pag. 457 ff. II. pag. 112 ff.

trifft, so können wir zweifeln, ob sie Historisches enthalte oder ob hier nicht wie so oft im Veda ein aus Naturanschauungen erwachsenes Geschichtchen vorliegt, welches ursprünglich nur eine poetische Ausschmückung von Tag und Nacht in ihrem Verhältniss zu den Menschen war — gerade so wie dasselbe in jener vorhin erörterten Vasisṭhahymne dichterisch ausgemalt worden ist. Dies ist schwer zu entscheiden. Roth sagt, dass jene Angaben des Rīgveda nichts enthalten, das auf Fesselung Ś. vor dem Altare und zum Zweck des Geschlachtetwerdens im Opfer deutete und wendet sich gegen die Beziehung des Wortes yūpa auf Opferpfosten in der zweiten Stelle, was schon darum nicht zulässig sei, weil in der ersteren von 3 Pflöcken (drupada) die Rede sei. Letztere Schwierigkeit lässt sich indess dadurch beseitigen, dass wir für drupada die gewöhnlichere Bedeutung „Holzsäule, Pfosten“ verlassen und „Baumstelle“ wählen, so dass unter den drei drupada eine Fesselung an drei Stellen des Pflöckes, oben in der Mitte und unten zu verstehen wäre, eine Art des Bindens, auf die der Spruch selbst „ud uttamam“ auch hinweist. Mir scheint diese Auffassung mehr für sich zu haben als die andere, dass Ś. von den Feinden an drei Pflöcke mit dem Leibe und den ausgestreckten Armen gekettet sei, bis die ihm zugedachte Marter oder Strafe vollzogen wird (siehe II. pag. 110. 111), denn für diese liegt gar kein Anhalt vor. Wie dem aber auch sein mag, wir müssen jedenfalls davon ausgehen, dass die Fesseln, die Varuṇa anlegt oder abnimmt, Krankheit und Tod (wie auch Roth hervorhebt) bedeuten, wir müssen ferner erwägen, dass in der ersten Stelle des Rīgveda der Schlussvers lautet: „löse, o Varuṇa, die oberste, unterste, mittlere Fessel, möchten wir dann, o Āditya, in deinem Bereich sündlos sein gegenüber der Aditi“ und dass hierdurch die Lichtgöttin Aditi und der Lichtgott Varuṇa im bestimmten Gegensatz zu den Fesseln stehen, dass ferner in der andern Rīgvedastelle Agni, der des Morgens Varuṇa versöhnt herbeiführende Gott, als der Befreier galt, dass der Taitt. Samh. zufolge der Opferer sich durch die ukhâ (= Agni) von Varuṇa befreit und im Ait. Brâhm. die Mantra's an die Ushas diesen Erfolg haben, — wenn wir dies alles erwägen, so können wir zu keinem andern Schluss kommen als dass die Fesseln Varuṇa's ursprünglich

lediglich die Nacht bedeuten und hierin der Grund liegt, warum sie ein Ausdruck des Todes sind. Mag Śunaśśepa eine historische Person sein oder nicht, mag eine Opferung und Befreiung eines Śunaśśepa ein Factum sein oder nicht, die Erwähnung der Fesseln Varuṇa's und die Lösung von denselben durch den Gott selbst ist jedenfalls dabei nur ein aus der Anschauung von Varuṇa's Herrschaft über die Nacht (und den Tag) und aus der Identification von Leben und Tod mit Licht und Dunkel entstandenes Bild.

Einen weiteren Beweis, dass die Fesseln ursprünglich die Nacht bedeuten, sehe ich in dem Gegensatz, in welchem sie R.V. 10, 85, 24 zu „*ṛitasya yonih*“ und „*sukṛitasya lokah*“ stehen. *pra tvā muñcāmi varuṇasya pāśād yena tvābadhnāt savitā suśevah / ṛitasya yonau sukṛitasya loke 'rishtām tvā saha patyā dadhāmi //* „ich löse dich von Varuṇa's Fessel, mit der dich Savitar, der freundliche, band; in den Schoss des Wahren, in die Welt des Wohlgefügtten bringe ich dich (o Weib) unversehrt zusammen mit dem Gatten.“ Es ist klar, dass in diesem dem Hochzeitsritual angehörigen Mantra, die Fesseln keinen andern Sinn haben können als den der in ihrer ursprünglichen Bedeutung von Nacht liegt, den des Schlechten, Unheilvollen. Sehr zu beachten ist für die Prüfung der Richtigkeit unserer Auffassung auch hier in den Fesseln einen Ausdruck für Nacht (= Unheil) zu sehen, der Umstand, dass Savitar, der Gott, der Tag und Nacht heraufführt, mit denselben bindet und dass der Schoss des *ṛita*, welches wir bereits als einen Ausdruck für das Wahre (= Licht) kennen lernten, den Gegensatz zu diesen Stricken bildet. Wir dürfen es als ein weiteres Beweismoment für unsere Argumentation ansehen, wenn Śat. Brāhm. 3, 7, 4, 1 die Schlinge Varuṇa's (*rajjuh*) darum als *ṛitasya pāśah* bezeichnet wird, weil dann dieselbe nicht verletzt; *pāśa* steht also hier indirect im Gegensatz zu *ṛita*, das als ein euphemistischer Ausdruck für sie verwandt wird. Es sei hierbei noch einer interessanten Stelle des Rigveda gedacht, die zwar nicht ausdrücklich die Fesseln Varuṇa's erwähnt, aber doch durch die Gegenüberstellung des Lichtes und des Wohnens ausserhalb desselben eine Art Paraphrase zu diesen vom Gegensatz des *ṛita* und der Fesseln handelnden Versen bietet: R.V. 2, 28, 7: *mā no vadhair*

varuṇa ye ta iṣṭāv enaḥ kṛṇvantam asura bhrṇanti / mā jyotiṣaḥ pravasaṭhāni ganma vi śhū mṛidhaḥ śiśratho jīvase naḥ // „Nicht (vernichte) uns, o Varuṇa, mit den Waffen, o A., welche auf dein Geheiss den Frevler strafen; nicht wollen wir ausserhalb des Glanzes wohnen; die Feinde löse auf, damit wir leben;“ — eine Stelle, die uns das Ausserhalb - des - Glanzes - wohnen deutlich als die Strafe Varuṇa's zeigt, uns also ganz offenbar nur eine Variation jener eben besprochenen Anschauung von der Fessel, dem Gegensatz des rita bietet.

Hiermit sind indess die Stellen noch nicht erschöpft, die die Fesseln Varuṇa's als die der Nacht erweisen. So erwähne ich Taitt. Samh. 1, 3, 4¹, wo dieselben im directen Gegensatz zu suvar, vaiśvānaram jyotiḥ stehen: idam ahaṃ nir varuṇasya pāśāt suvar abhi vikhyesha mvaiśvānaram jyotiḥ / „hier bin ich frei von V.' Fessel, sehen möge ich den Glanz, den Vaiśvānaraschimmer.“ Man beachte ferner Vāj. Samh. 8, 23 namo varuṇāyābhishṭhito varuṇasya pāśaḥ „Verehrung dem Varuṇa; niedergetreten ist Varuṇa's Fessel.“ Dieser Spruch wird recitirt, wenn der Opferer in das Bad steigt und mit den Füßen in das Wasser tritt. Letzteres soll demnach die Fessel bedeuten; man darf sich indess durch den Anschein nicht täuschen lassen und hier die Fessel auf die Wassersucht beziehen, denn bei näherer Untersuchung liegt hierzu kein Grund vor. Sowohl in der Vāj. Samh. als bei Kātyāyana (10, 8, 15) geht kurz vorher der Spruch: breiten Weg machte König Varuṇa für die Sonne etc. (s. o.!), welchen der Yajamāna mit dem Gesicht nach Osten spricht und unmittelbar darauf wird ein Holzstück in die Wasser geworfen mit dem Yajus: „Agni's Angesicht drang in die Wasser ein, der Wasser Sohn, das Asurya beschützend (sic). In jeder Wohnung ehre die Samidh; deine Zunge strecke sich nach der Butter*.“ Erwägen wir nun ausserdem, dass kurz hierauf bei Kātyāyana (10, 8, 27) einer Spende an Agni-Varuṇa gedacht wird, so glaube ich recht zu urtheilen, wenn ich hier die Fessel Varuṇa's auf nichts anderes beziehe als das in die Himmelswasser eingedrungene Dunkel; dass unter den Wassern Himmelswasser hier zu

*) Es werden dabei auch ājyaspenden dargebracht.

verstehen sind, zeigt der citirte Spruch: Agni's Angesicht etc. Vaj. Samh. 8, 24 (cf. auch Taitt. Samh. 1, 4, 45, 1 und 6, 6, 3, 2).

Ebenfalls auf die Nacht scheint mir Varuṇa's Fessel sich in Taitt. Samh. 6, 2, 9, 1. 2 zu beziehen: baddham ava syati varuṇapāśād evai 'ne muñcati, pra ṇenēkti medhye evai 'ne karoti . sāvitrīya 'rcā hutvā havirdhāne pra vartayati savitri-prasūta evai 'ne pra vartayati . varuṇo vā esha durvāg ubhayato baddho yad akshaḥ, sa yad utsarjed yajamānasya grihān abhyutsarjet; suvāg deva duryān ā vade 'ty āha grihā vai duryāḥ, śāntyai. „Die gefesselte bindet er los; von der Varuṇafessel befreit er die beiden; er reinigt sie; zum Opfer macht er sie geeignet. Mit einem Verse an Savitar geopfert habend setzt er die beiden havirdhāna's in Bewegung; von Savitar geheissen setzt er sie in Bewegung. Varuṇa ist mit üblem Wort die von beiden Seiten gefesselte Axe; knarrte sie, so knarrt sie zu des Opferers Wohnung hin „mit gutem Wort rede, o Gott, die Wohnung an“ sagt er (duryāḥ = grihāḥ) zur Śānti. Der Umstand, dass er „von Savitar geheissen“ die havirdhāna's in Bewegung setzt und dies mit einem Vers an Savitar geschieht und diesem die Fesseln Varuṇa's gegenüber stehen, beweist wiederum, dass die letzteren lediglich ein Symbol sind für die Nacht.

Es mag hier noch ein Gebrauch des Rituals eine Stelle finden, der von dem Verhältniss Agni's und Varuṇa handelt und ebenfalls hier Varuṇa als die Nacht zeigt, also gänzlich abweicht von der Seite 35 ff. besprochenen Auffassung dieser beiden Götter: Taitt. Samh. 5, 1, 5, 2. 3*): sujāto jyotishā sahe 'ty anusṭubho 'pa nahyaty, anusṭup sarvāni chandānsi, chandānsi khalu vā agneḥ priyā tanūḥ, priyayai 'vai 'nan tanuvā pari dadhāti; veduko vāso bhavati ya evaṃ veda vāruṇo vā agniḥ upanaddha; ud u tishṭha svadhvaro "rdhva ū shu ṇa ūtaya iti sāvitrībhyām ut tishṭhati, savitriprasūta evā 'syo "rdhvām varuṇamenim utsrijati. Mit den Worten: sujāto jyotishā saha bindet er Agni in das Anusṭubhmetrum ein; Anusṭubh bedeutet alle Metra; die Metra sind Agni's liebe Körper; mit liebem Körper umgibt er ihn. Es kennt das Gewand wer so weiss; dem Varuṇa gehört der eingebundene

*) Cf. auch 5, 1, 6, 1.

Agni. Mit den beiden an Savitar gerichteten Versen: ud u tiṣṭha svadhvaro "rdhva ū shu na ūtaye erhebt er sich; von Savitar geheissen entlässt er aufwärts sein Varunageschoss etc. Wir sehen diese Stelle weicht ab von den unter Agni-Varuṇa citirten, weil dort Varuṇa durch seine Verbindung mit dem Lichtgott zu einem freundlichen Gotte wurde, während er hier Agni feindlich gegenübertritt. Wir haben in ihr demnach ein Seitenstück zu dem S. 41 besprochenen Vedaverse, der von dem entflohenen Agni handelt; denn beide Anschauungen sind nur verschiedene Ausdrücke für dieselbe Naturerscheinung, dass Agni des Nachts verschwunden ist.

Ist nun die Nacht dem indischen Geiste mit Ungemach, Bedrängniss u. s. f. identisch, so haben wir jetzt natürlich auch die Stellen hier anzuschliessen, welche von derartigem handeln und ich beginne mit einigen R̥gvedaversen 2, 28, 5 vi mac chrathāya raśanām ivāga r̥idhyāma te varuṇa khām r̥itasya / mā tantuś chedi vayato dhiyam me mā mātṛā śāry apasaḥ pura r̥itoḥ // „Löse von mir gleich einem Strick die Sünde; mögen wir, o Varuṇa, fördern deines r̥ita Quell; nicht reisse der Faden mir, der die Ceremonie ich webe; nicht werde das Mass des Werkes zertrümmert vor der Zeit (durch einen Fehler bei der Ceremonie).“ 6. apo su myaksha varuṇa bhiyasam mat samrāḥ r̥itāvo 'nu mā g̥ribhāya / dāmeva vatsād vi mumugdhy aṇho nahi tvad āre nimishaś caneśe. // „Weg treibe in vortrefflicher Weise, o Varuṇa, die Furcht von mir; o Allherrscher, r̥itareicher, nimm dich meiner an. Gleichwie von einem Kalb die Fessel löse die Bedrängniss; nicht bin ich von dir fern über einen Augenblick Herr.“ 10, 97, 16: muñcantu mā śapathyād atho varuṇyād uta / atho yamasya paḍbīśāt sarvasmād devakībīśāt „(die Kräuter) sollen mich befreien von Unglück durch Fluch oder von Varuṇa her; von Yama's Fussfessel, von jeder Götterbeleidigung.“ 7, 86, 5: ava dugdhāni pitryā s̥rījā no 'va yā vyaṃ cakṛimā tanūbhiḥ / ava rājan paśutripaṃ na tāyūṃ s̥rījā vatsaṃ na dāmo vasiṣṭhaṃ // „Erlasse die Uebelthaten unserer Väter, erlass worin wir selbst gefehlt (d. h. die Folgen unserer Fehler); lass, o König, gleich wie einen rinderlustigen Dieb (so G.K.R.) den Vasiṣṭha von der Fessel los. 1, 25, 2 mā no vadhāya hatnave jihīṇasaya r̥iradhah / mā hr̥iṇānasya manyave / „nicht

überantworte uns dem vernichtenden Schlage des Feindes, nicht dem Grimme des Zürnenden.“ 2, 28, 7 S. Seite 59. 2, 28, 9: para riṇā sāvīr adha matkṛitāni mām rañann anyakṛitena bhojam / avyushtā in nu bhūyasīr ushāsa ā no jīvān varuṇa tāsu śādhi. // „Beseitige die von mir begangenen Fehler, nicht will ich büßen anderer Schuld. Noch sind nicht aufgegangen zahlreichere Morgenröthen; diesen weise, o Varuṇa, uns lebend zu.“ 7, 86, 4: kim āga āsa varuṇa jyeshṭham yat stotāram jighāṁsasi sakhāyam / pra tan me voco dūlabha svadhāvo 'va tvānenā namasā tura iyām. // „Was war's, o V., für ein Vergehen, dass du den besten, den befreundeten Sänger tödten willst*)? Das künde mir, schwer zu täuschender, svadhäreicher; sündlos möchte ich zu dir mit Verehrung eifrig kommen**).“ Aus dem Atharvaveda führe ich an: 2, 10, 1: kshetṛiyāt tvā nirṛityā jāmiśānsād druho muñcāmi varuṇasya pāsāt „ich befreie dich von dem kshetṛiya***), von Nirṛiti, von dem Verwandtenfluch, von der schädigenden Fessel Varuṇa's.“ 4, 16, 6: ye te pāsā varuṇa saptasapta tredhā tishṭhanti viśhitā ruśantaḥ / sinantu sarve anṛitam vadantam yaḥ satyavādyati tam srijantu // „deine sieben fältigen Fesseln stehen dreifach (zum Fange) geöffnet, die verletzenden; fesseln mögen alle den Unrechtes sprechenden; lassen sollen sie den, der wahres spricht.“ Vergl. noch A.V. 6, 121, 1. 2; 7, 83, 1. 2. 3. 4; 10, 5, 44; 14, 2, 49 u. a.

Wenn wir nun hinzunehmen, dass Varuṇa ein Gott der Wasser ist, so ist es erklärlich, dass auch die mit den Wassern zusammenhängende Krankheit als von ihm ausgehend betrachtet wird, und sie bildet eine specielle Art des von ihm gesandten Ungemachs, d. h. es wird

b) Varuṇa's Fessel ein Ausdruck für die Wassersucht.

Den Uebergang gibt uns ein Lied des Rigveda an, welches Varuṇa deutlich als den mit der Wassersucht strafenden

*) Varuṇa erscheint daher auch einmal als Todesgott neben Yama RV. 10, 14, 7: gehe vor, vorwärts auf den alten Pfaden, wo unsere Vorfahren gingen. Beide Könige wirst du sehen, die an der svadhā sich erfreuen, Yama und Varuṇa, den Gott.

**) Weitere Stellen aus dem RV. sehe man Cap. IV.

***) Roth: chronisches Uebel, — vielleicht Erbübel, von kshetra Mutterleib?

Gott kennzeichnet, wenn dieselbe auch noch nicht als eine Fessel desselben in ihm bezeichnet ist. Dasselbe lautet: RV. 7, 89, 1 „Nicht mög' ich, o König, eingehen in das Haus aus Erde; sei gnädig trefflicher Herrscher, Gnade gib. 2. Wenn ich gleich wie ein aufgetriebener Schlauch, wie ein schwankender schreite, mit Waffen versehener, sei gnädig, trefflicher Herrscher, Gnade gib. 3. Durch der Einsicht Schwäche ging ich irgendwie, o reiner, fehl, sei u. s. w. 4. Obwohl er in der Wasser Mitte stand düsterte deinen Sänger, sei u. s. w. 5. Was auch immer für eine Beleidigung wir Menschen am Göttergeschlecht begehen, wenn wir aus Verblendung deine Satzungen verletzen, nicht tödte uns, o Gott, wegen dieser Sünde.“ Ferner vergleiche man eine zur Befreiung von der Wassersucht recitierte Hymne. A.V. 1, 10. daselbst heisst es Vers 2: „Verehrung sei, o König Varuṇa, deinem Zorn; jegliches Unrecht ahndest du ja, o Gewaltiger; tausend andere gestatte ich dir zugleich; dieser möge als der deine 100 Jahre leben,“ siehe auch Vers 4: „ich befreie dich von Vaiśvānara (= Varuṇa) vom grossen Meer.“ A.V. 4, 16, 7: „Mit hundert Fesseln, o Varuṇa, umgib ihn, nicht werde der Unrechtes redende von dir befreit, o Mönnerschauer. Sitzen soll der Bösewicht den Leib hängen lassend gleichwie eine Tonne ohne Reif umwunden werdend,“ siehe auch Vers 8. 9.

Unter dieselbe Auffassung glaube ich nun auch einige Stellen der Taitt. Samh. rechnen zu sollen, die uns auch Varuṇa als Wassergott aber in einer besondern Weise zeigen. Taitt. Samh. 2, 3, 12, 1 heisst es: „Prajāpati führte dem Varuṇa das Ross fort; er griff seine eigene Gottheit an; er wurde ringsum wassersüchtig; er sah die Varuṇa gehörige Puroḍāśgabe auf vier Scherben und nahm sie (darbringend) heraus; daher wurde er von Varuṇa's Fessel befreit. Varuṇa ergreift den, welcher ein Pferd nimmt; so viel Pferde er ergreift, so viel mal möchte er vierscherbige Puroḍāśgaben herausnehmen; Varuṇa geht er durch seinen eigenen Antheil an, der befreit ihn von der Varuṇafessel.“ Wie so oft bei Erzählungen der Vedalitteratur, dürfte auch die vorliegende einen tieferen Hintergrund haben als der erste Blick glauben lässt. Wir haben S. 34 Varuṇa in engster Verbindung mit dem Ross gesehen und die Erinnerung daran muss uns veranlassen auch hier

nach tieferen Beziehungen zu forschen. Ich glaube, dass derselbe Gedanke hier zu Grunde liegt, wie bei der Varunapraghāsafeier. Diese wird nämlich zur Lösung von Varuṇa's Schlingen veranstaltet und ist das zweite Viermonatopfer, das auf den Vollmond des Āshāḍha oder Śrāvana fällt. Beides sind aber Monate der Regenzeit und so, glaube ich, werden Varuṇa's Fesseln ein Ausdruck für diese selbst sein sollen*). Dies angewandt auf unsere Erzählung gibt einen sehr guten Sinn. Auch hier kann unter „Wassersucht“ die Regenzeit zu verstehen sein, die eintritt beim Verschwinden des Sonnenrosses hinter Wolken und was Prajāpati anbetrifft, so darf er sehr wohl als Repräsentant des Eintritts der Regenzeit gelten, da er ja Herr der Zeugungskraft ist. Die Wassersucht, mit der er gleichsam, beim Verschwinden der Sonne bestraft wird, bedeutet die Wasser, mit denen er scheinbar erfüllt ist und die Erde befruchtet**). Eine Bestätigung für diese Fassung liegt auch darin, dass soviel Scherben gebraucht werden, als Monate der Regenzeit sind; denn der Grund der Taitt. Samh., dass das Ross vier Füße habe und darum vier Scherben seien, ist doch schwerlich stichhaltig***).

Gehen wir hiervon aus, so gewinnen wir auch eine Handhabung zur Erklärung der oben erzählten Geschichte von Hariścandra und Rohita, welche mit der von Śunāsēpa in einen

*) Wenn dabei Varuṇa zu Ehren Gerste gegessen wird oder demselben sonst Gerste dargebracht wird, so bezieht es sich vielleicht auf die durch Regen entstehende Fruchtbarkeit. cf. Śat. Brāhm. 5, 2, 5, 13; 13, 3, 8, 5 u. a. — Die Regenzeit fesselt gleichsam die Geschöpfe selbst mit Wassersucht; daher heissen sie Śat. Brāhm. 2, 5, 2, 2 davon befallen, auch 5, 2, 4, 2. Prajāpati befreit sie. — S. auch Taitt. Samh. 2, 1, 2, 1, wo wir wieder Beziehungen zwischen Prajāpati und Varuṇa haben, zu welchem des ersteren Geschöpfe gehen. Schon die häufige Verbindung beider Götter deutet darauf hin, dass dies keine rein erfundenen Histröchen sind.

**) Ueber Prajāpati als Veranlassung des Regens cf. Taitt. Samh. 2, 1, 8, 5 prajāpatyaṃ kṛṣṇam ā labheta vṛṣṭīkāmaḥ, prajāpatir vai vṛṣṭyā īṣe, prajāpatim eva svena bhāgadheyeno 'pa dhāvati, sa eva 'smai parjanyaṃ varṣhayati; kṛṣṇo bhavaty, etad vai vṛṣṭyai rūpaṃ etc.

***) Das Weitere über Varuṇa's Verhältnisse zu den Wassern und die ihm darum gehörigen Thiere s. Capitel VI.: „Varuṇa und die Wasser.“ — Durch seine Beziehung auf die Regenzeit lässt sich RV. 6, 74, 4 deuten; wonach Soma-Rudra von den Fesseln Varuṇa's lösen sollen. Soma-Rudra sind Regengötter und sollen demnach von dem allzuvielen Regen befreit.

äusseren Zusammenhang gebracht ist. Hariścandra bedeutet den „Glänzenden“ und wenn der Sohn des „Glänzenden“ Rohita „der Rothe“ sich entfernt, so dürfte der Gedanke an ursprüngliche Naturverhältnisse nahe liegen. Muir bezeichnet Rohita mit Recht als „a form of the Fire and of the Sun“ und wenn der „Glänzende“ (= Himmel) mit Wassern sich bedeckt, so verschwindet die Sonne. Dazu passt es vortrefflich, dass Indra sich zu dem abseits wandernden Sonnengott gesellt und ihn weiter wandern heisst, da Indra doch ein Gott der Wasser ist. Unklar bleibt mir nur, wie die Zahl der Jahre, welche Rohita im Walde sich befindet, zu deuten sei*).

Wir können uns mit diesen Stellen begnügen, weil durch sie die Gesichtspunkte alle erledigt sind, die ich für die Fesseln Varuṇa's (= Nacht und Tod und = Wassersucht) gefunden habe und auch die andern etwa noch hinzuzufügenden Stellen mir keinen weiteren Gesichtspunkt eröffnet haben**). Andere Stellen, die Varuṇa anders als durch das von ihm verhängte Ungemach oder Krankheit, auf die Nacht beziehen liessen, habe ich im R̥gveda nicht gesehen und keine, die ausschliesslich ihn als Gott der Nacht zu bezeichnen geböte. Könnte Varuṇa ausschliesslich oder vorwiegend in dieser Weise gefasst werden, so wäre der Zusammenhang zwischen dieser Seite seines Charakters und der andern als allumfassender Himmels-gott schwer zu ermitteln; wir gelangen nur zu einer ungezwungenen naturgemässen Anschauung von ihm, wenn wir ihn in gleicher Weise über die Nacht wie über den Tag regierend nehmen und davon ausgehen, dass die vedischen Dichter bald diesen bald jenen Charakterzug betonten, je nach ihren augenblicklichen Gefühlen und Neigungen. Wäre Varuṇa nur oder vorwiegend in der von uns bekämpften Weise zu

*) Vielleicht ist mit Beziehung auf Varuṇa als Licht- und Regenhimmel auch Śat. Brāhm. 5, 4, 5, 1 zu erklären, wenn es daselbst heisst, dass von Varuṇa, als er geweiht war (mit Wassern; = Regenhimmel), Glanz weg ging.

**) Wenn es RV. 7, 84, 2 heisst, dass Indra-Varuṇa mit Fesseln ohne Stricke fesseln, so scheint mir das nur ein allgemeiner Ausdruck für sie als Bewältiger und Vernichter des Unrechts zu sein; darum heissen RV. 7, 65, 3 auch Mitra-Varuṇa „die an Fesseln reichen“ und „des Unrechts Knebler.“

erklären, so würden wir erwarten dürfen, ihn viel weniger verehrt als fortgewünscht zu sehen, da er dann mit den Rakshas im Wesentlichen übereinstimmte, die Agni beseitigt.

Im Atharvaveda habe ich eine Stelle gefunden, die ihn durch seine Stellung Mitra gegenüber als Gott der Nacht erweist und mir darum ziemlich spät erscheint. 9, 3, 18: *iṭasya te vi cṛitāmyapinaddham aporṇuṇvan / varuṇena samubjī-tām mitrah prātar vyubjatu* // „aufdeckend löse ich das Verhüllte der Matte (was an dir die Matte umhüllte). Die von Varuna verdeckte soll Mitra früh aufdecken“ (die śālā) und ebenfalls hierher mag A.V. 6, 46, 1 gezogen werden, woselbst seine Gattin genannt ist, die hier mit der Nacht identisch sein muss: *yo na jīvo 'si na mṛito devānam amṛitagarbho 'si svapna / varuṇānī te mātā yamaḥ pitārurur nāmāsi* // „Nicht bist du lebend, nicht todt, der Götter unsterblicher Spross bist du, o Schlaf; Varuṇānī ist deine Mutter, Yama dein Vater. Araru ist dein Name“*). Das reichhaltigste Material für Varuna = Nacht liefert uns erst die spätere Litteratur, wo sie ihn wie in der Atharvavedastelle in Gegensatz zu Mitra stellt; indem sie Mitra, seine ursprüngliche Bedeutung verlassend, als den freundlichen zum Tage macht, tritt jener in bestimmten Gegensatz zu dem freundlichen und wird der schreckliche Gott, so dass Varuna und Mitra in den Brāhmaṇa's häufig**) Tag und Nacht bedeuten, was für den andern älteren Theil des Veda entschieden in Abrede zu stellen ist. Diesen Charakter tragen denn auch Thiere etc., die beiden Göttern gemeinschaftlich gehören und durch ihre schwarz-weiße Farbe ihre Zugehörigkeit zu den beiden beweisen. So ist dies der Grund, wenn Taitt. Samh. 2, 1, 7, 4 eine zweifarbige Kuh***) genommen wird. Oder man wählt gleichzeitig etwas weisses für Mitra und etwas schwarzes für Varuna; siehe z. B. Taitt.

*) Nicht hierher gehört Vāj. Samh. 29, 6, wo *ushāsānaktā „antarā mitravaruṇā caranti“* heissen. Mahidhara erklärt es durch „*dyāvāprithivyor madhye*“; es heisst aber „*eingehend in M.V.*“ (als Göttern des Tages).

**) Sie gelten indess auch in den Brāhmaṇa's als Götter des Regens, wofür der Grund später erkannt werden wird.

***) Warum die Kuh ihnen gehört, s. unter Mitra-Varuna.

Samh. 2, 1, 9, 3, wo ein weisser Yûpa für Mitra, ein schwarzer für Varuṇa genommen wird etc.*).

Ich will zum Schluss dieses Capitels, das uns Varuṇa als Herrscher über Tag wie Nacht zeigte, noch einer Erzählung des Śat. Brāhm. (11, 6, 1) gedenken, die durch die vorangegangene Schilderung neues Licht empfängt. Weber hat dieselbe bereits früher unter dem Titel „Eine Legende des Śatapatha-Brāhmaṇa über die strafende Vergeltung nach dem Tode“ besprochen**) und in feiner Weise darin viel altes Gut erkannt.

Wir sehen in ihr, wie Bhṛigu, der Sohn Varuṇa's, sich über seinen Vater erhebt, weil er ihn an Wissen für geringer hält, als sich selbst. Darum wird Bhṛigu von seinem Vater nach Osten und Süden, Westen, Norden gesandt, damit Bhṛigu die verschiedenen Höllen kennen lerne. Zuletzt wandert er längs der oberen Zwischengegend, zwischen den beiden ersten, und trifft auf zwei Frauen, zwischen denen ein Mann steht, schwarz, mit gelben Augen, einen Stock in seiner Hand; wie er dies sieht, kehrt er mit Grausen heim.

Weber hat Recht, hier von einer alten Vorstellung zu reden und in diesem Manne Varuṇa selbst als Himmelsherrn zu sehen, obwohl er von Varuṇa nach der Erzählung getrennt ist. Ich möchte nun mit Zugrundelegung unserer vorangehenden Darstellung für einige weitere Punkte dieser Erzählung eine Deutung vorschlagen, die den Ursprung der Mythe zu enträthseln sucht. Die in ihr sich findende Wiedervergeltung scheint das Spätere zu sein, alles Uebrige dagegen altes Gut, denn der Rigveda legt die Strafen der Bösen, wie Weber auch hervorhebt, mehr in die rasche Vernichtung derselben als in eine Bestrafung derselben nach dem Tode in Höllen.

Was nun hier das Verhältniss Bhṛigu's zu Varuṇa anbetrifft, so dürfte uns dieses zurückführen zu den oben darge-

*) Man beachte auch in dieser Stelle die Worte: mitreṇai 'vā 'smai varuṇam śamayati „durch Mitra besänftigt er ihm den Varuṇa,“ wodurch wir auf eine ganz dem Rigveda entsprechende Anschauung zurückgeführt werden, derzufolge die Lichtgötter früh den Varuṇa versöhnen (und ihn sein Licht herbeiführen lassen).

**) Bezüglich des Näheren verweise ich auf: Weber, Indische Streif. I., S. 20 ff.

legten Beziehungen zwischen dem Himmelsgott und Agni. Bhrigu kann nur ein anderer Name sein für den Feuergott, denn die Bedeutung von Bhrigu ist, worauf Weber bereits aufmerksam machte (bhrig, φελγ, φλεγ), „der brennende, glänzende.“ Nun wissen wir, wie auch im Rigveda Agni sich von Varuna entfernt und er dem V. erzählt, er habe aus Furcht vor dem Hotaramt sich geflüchtet. Die Gründe seiner Entfernung sind hier nun freilich andere, aber die Thatsache von dem entfernten Agni bleibt bestehen. Diese bedeutet aber nichts anderes als den Nachts geschwundenen Lichtglanz, ohne den Varuna schrecklich erscheint, weil alle vier Gegenden mit dem hohen Himmel selbst Finsterniss deckt. Auf dies letztere deutet der „schwarze Mann“ hin, der in der obern Gegend steht und durch seinen Stab seine Herrschaft über alles andeutet, und in den Schrecken der sich über alles hin verbreitenden Nacht liegt die Veranlassung, in den vier ebenfalls von ihr umfassten Himmelsrichtungen Wohnungen des Schreckens zu sehen. Dies dürfte der Rahmen sein, in welchen die Speculation der Brâhmaṇa's ihre Lehre von der Verletzung der Thiere etc. beim Opfer und von der Wiedervergeltung hineinspannte, wobei Thiere und Bäume etc. den einzelnen Gegenden nach bestimmten Anschauungen zuertheilt wurden.

Wenn nun weiter Bhrigu der Sohn Varuna's heisst, so genügt zur Erklärung der Hinweis auf das nahe Verhältniss beider, nach welchem Agni Varuna's Bruder oder Gefährte heisst oder deutlich in einer gewissen Unterordnung steht (cf. RV. 10, 124, 3 śānsāmi pitre asurāya śevam); es kann auch sein, dass die Idee von dem himmelentsprossenen Feuer zu Grunde liegt, denn wir werden unten sehen, dass Agni dem Himmels-asura entstammt, dessen bestimmterer Ausdruck Varuna ist (s. Cap. IX).

Der Umstand nun, dass Bhrigu sich an Wissen über Varuna erhebt, scheint ebenfalls auf vedische Anschauungen zurückzugehen. Weniger darin, dass Agni allwissend wie der Himmelsgott heisst (RV. 10, 11, 2), liegt der Grund hierzu, sondern vielmehr in dem Umstande, dass Varuna's Wesen erst durch Verbindung mit Agni voll wird, dass Agni ihn zum Lichtgott macht und ihn Morgens wieder herbeibringt, dass Agni darum gleichbedeutend ist mit Varuna, wie wir sie ja

auch beide wirklich identificirt finden. Wenn wir hieran denken, wenn wir uns weiter vergegenwärtigen, dass dieser Agni sich nun des Abends entfernt, so konnte solch eine Anschauung leicht der Anlass einer Legende sein, die den Sohn sich über den Vater überheben und von ihm (Abends) fortgeschickt werden lässt, damit er das andere Machtgebiet Varuna's auch kennen lerne, nämlich den schrecklichen Varuna. Eine Anspielung auf beide Machtgebiete des Himmelsgottes, auf Tag und Nacht, sehe ich, sowohl in den beiden gelben Augen (Sonne und Mond RV. 8, 41, 9), als auch in den beiden ihm zur Seite stehenden Frauen; die eine, die Schöne, ist die Repräsentantin des Tages und des mit ihm zusammenhängenden Guten, Wahren; die andere, die Ueberschöne (d. i. Geschminkte), bedeutet das Schlechte, Unwahre und ist darum ein Ausdruck für die Nacht.

Schwierigkeiten macht mir nur die Erklärung, warum Bhṛigu gerade nach den vier Gegenden wandere; es ist möglich, dass darunter nur das Gebiet der Nacht, die sich überall hin ausbreitet, zu verstehen ist, aber vielleicht hängt diese Legende mit gewissen rituellen Vorgängen zusammen und ich will nur einen Hinweis darauf geben, da mir der Beweis fehlt. Wir sahen nämlich oben, als wir von der Lösung der Fesseln Varuna's handelten, dass die ukhâ nach der Darstellung dreier Schritte Vishnu's bei dem vierten durch die Worte „dišo 'nuvikramasva“ alle Gegenden erlangen soll (Kâtyây. 16, 5, 13) und dies bevor die Lösung der (die Nacht bedeutenden) Fesseln stattfand; es ist möglich, dass hier sich ein Stützpunkt zur Erklärung jener Legende findet, wenn ich dies auch nur vermuthungsweise aussprechen will.

IV.

Varuna als Schöpfer und Regent der Welt.

Die Stellung Varuna's als Gott des allumfassenden Himmels entwickelt ihn wie zum Herrn über Tag und Nacht, so noch nach andern Richtungen hin. Wenn er Himmel und Erde in sich fasst und den Luftraum, wenn Sonne und Mond in seinem Bereiche wandeln und die Flüsse in ihm rauschen, dann bot sich eine weitere Ausdehnung seines Begriffes ganz

von selber dar: Der alles in sich fasst, ist auch der Schöpfer der von ihm umschlossenen Welt. Diese Auffassung zeigt uns eine Reihe Verse des Rig- und Atharvaveda, von denen hier einige genannt seien. R.V. 5, 85, 1: „dem Allherrscher singe ein hohes tiefes Lied, lieb dem berühmten Varuṇa, der gleichwie das Fell der Schlächter die Erde für die Sonne ausgebreitet hat. 2. In den Bäumen breitete er den Luftraum aus, Kraft in den Rossen, in den Kühen Milch, in die Herzen setzte er Weisheit, in die Wasser den Agni, an den Himmel die Sonne, den Soma in den Fels. 3. Mit der Oeffnung nach unten goss Varuṇa die Tonne (Wolke) aus auf Himmel und Erde und Luftraum; damit benetzt des Weltalls Herrscher, gleichwie Regen das Getreide, die Erde*). 4. s. u. unter „Varuṇa und die Wasser.“ 5. Ich will verkünden des berühmten Asuragottes, Varuṇa's grosse Zaubermacht, der gleichwie mit einem Massstab, im Luftraum stehend, die Erde mit der Sonne mass. 6. Noch keiner hat des Ersten der Kavi's, des Gottes grosse Weisheit angetastet, dass die eilig fliessenden Ströme mit ihrem Wogenschwall das eine Meer nicht füllen.“ 6, 70, 1: *dyāvâprithivî varuṇasya dharmanâ vishkabhte ajare bhûritasâ* „Himmel und Erde sind durch Varuṇa's Gesetz getrennt, die unvergänglichen, samenreichen.“ 7, 86, 1: *dhîrâ tv asya mahinâ janûnshi vi yas tastambha rodasî cid urvî / pra nâkam rishvam nunude bñhantam dvitâ nakshatram paprathac ca bhûma //* „Durch die Grösse dessen, der Himmel und Erde auseinanderstüzte, die weiten, sind weise die Wesen. Empor stiess er das hohe grosse Himmelsgewölbe**), aus einander breitete***) er das Gestirn (die Sonne) und die Erde.“

*) Die tiefere Begründung dieser Stelle werde ich später geben; aber ich glaubte die Beziehung Varuṇa's zu den Wassern nicht weglassen zu sollen, weil sie mit zu seiner kosmogonischen Thätigkeit gehört.

**) *pra-* nud vorstossen. Die Stelle bezieht sich auf Trennung von Sonne, Erde, Himmel, also auf die Welterschöpfung; daher heisst hier *pra-* nud emporstossen, bezieht sich aber nicht auf „die scheinbare Bewegung des Himmelsgewölbes,“ wie G.K.R. wollen.

***) *dvitâ* fasst Ludwig (wohl nach Kern's Vorgang Z. d. D. M. G. 23, 223 „Zur Erklärung der altpers. Keilinschr.“) als „vor alters.“ Es bezieht sich aber auf das Trennen von Sonne und Erde und *dvitâ prath* ist gleichbedeutend mit „verzwiefachen.“

7, 87, 1 s. Seite 32. 2. *ātmā te vāto raja ā navīnot**) *paśur na bhūrnir yavase sasavān / antar mahi bṛihati rodasīme viśvā te dhāma varuṇa priyāni* // „Dein Athem durchbrauste als Wind den Luftkreis*) wie ein wildes Thier, das auf der Weide graste (und verscheucht wird). Zwischen Himmel und Erde, den grossen hohen, sind alles deine lieben Wohnungen, o Varuṇa.“ Vers 5. 6 s. Seite 15. 32; 4, 42, 1. „Zwiefach ist mein, des Fürsten Herrschaft: so über alles Volk**), wie unser alle Unsterblichen (sind). Der Weisheit Varuṇa's folgen die Götter; ich bin König über der Erde höchste Decke (= Himmelszelt, so Kern ib.). 2. Ich, Varuṇa, bin König; mir wohnen bei die ersten Göttereigenschaften 3. Auch Indra***) bin ich Varuṇa; durch meine Macht besteht dies Weltenpaar, weit, tief und schöngestaltig; dem Tvashtar gleich schuf kundig ich alle Wesen, Himmel und Erde und erhielt sie. 4. Die netzenden Gewässer liess ich fliessen; ich hielt den Himmel in des *ṛita* Sitz. Durch das Wahre ist Aditi's Sohn wahrhaft, er breitete aus die (somit) dreigetheilte Welt.“ Siehe ferner 8, 41, 3 Seite 14. 4. *yaḥ kakubho nidhārayaḥ prithivyām adhi darsataḥ sa matā pūrvyam padam tad varuṇasya saptyam sa hi gopā iveryaḥ . .* // „welcher schauenswerth einsetzte auf der Erde die Bergesgipfel, der misst aus den alten Ort, der enthält die sieben (Schwestern) Varuṇa's; wie ein Hirte ist ja Varuṇa regsam.“ 5. *yo dhartā bhuvanānām ya usrānām apt-cyā veda nāmāni guhyā / sa kaviḥ kāvyā puru rūpam dyaur iva pushyati . .* // „der die Welten erhält und der Morgen-

*) Dadurch erklärt sich, warum A.V. 6, 38, 3 von Varuṇa's *sūshma* gesprochen ist. — Eine tiefere Begründung liegt vielleicht in Varuṇa's Beziehung zum Regen, deretwegen er auch mit den Maruts verbunden wird.

**) So G.K.R. („die ganze Menschheit“).

***) Für „indra“ hat man allgemein den Vocativ „indra“ vorgezogen. Dies ist schwerlich zulässig, weil auch der Accent gegen eine solche Aenderung spricht. Varuṇa will eben sagen, dass er noch mehr ist wie Indra, er ist König und umfasst auch Indra's Wesen mit; dass dies so ist, zeigt Vers 4, wo Varuṇa von sich „*apo apinvam*“ sagt, sich also dieselbe Thätigkeit beilegt, die das Merkmal Indra's ist. Beachtenswerth bleibt auch der Anfang von Vers 2 und 3 und die Gegenüberstellung: *aham rājā varuṇaḥ* und *aham indro varuṇaḥ*, in welcher Varuṇa zwei Seiten seines Wesens betont. So fasst es auch Ludwig in seiner citirten Abhandlung pag. 48, während er in der Uebersetzung zum Rigveda davon abgeht.

röthen verborgene geheime Namen kennt, der Kavi lässt „viel Weisheit blühen, gleich wie der Himmel seine Pracht.“ (rûpam = Gestalt, Glanzgestalt. So Grassmann.) 10. . . . yah skambhena vi rodasî ajo na dyâm adhârayat „der mit einer Stütze das Weltenpaar, als der Ungeborene den Himmel auseinander hielt.“ 8, 42, 1: astabhnâd dyâm asuro viśvavedâ amimîta varimânam prithivyâh / âsîdad viśvâ bhuvanâni samrâd viśvet tâni varunasya vratâni . . . „Den Himmel festigte der allwissende Asura; er grenzte ab der Erde Weite; in alle Welten liess sich der Allherrscher nieder; alle diese sind Varuṇa's Bereich.“ — Hierauf bezieht sich auch das Wort „svapas“ geschickt, das ihm 7, 88, 4 beigelegt wird. Siehe noch 2, 28, 4.

Der Gott, der die Welten schafft, ist nothwendiger Weise auch ihr Herrscher, der König, der sie leitet und lenkt. Darum heisst Varuṇa König der Welt, des Lebendigen und Todten, der Götter und der Menschen 5, 85, 3: viśvasya bhuvanasya râjâ. 2, 27, 10: tvam viśveshâm varunâsi râjâ ye ca devâ asura ye ca martâḥ u. s. w. Häufig heisst er auch samrâj wegen seiner Oberherrschaft über alles*).

Mit dem Herrscher über die ganze Welt ist grosse Stärke und Macht verbunden, er ist unüberwindlich und unerreichbar. Siehe RV. 7, 34, 11: râjâ râshṭrânâm peśo nadînâm anuttam asmaî kshatram viśvâyu: „König der Königthümer, Zierde der Ströme, unerschütterliche Herrschaft hat er über alle Wesen.“ 1, 24, 6: nahi te kshatram na saho na manyum vayasâ canâmi patayanta âpuḥ / nemâ âpo animisham carantîr na ye vâtasya praminanty abhvam. „Weder deine Herrschaft noch deine Stärke noch deinen Geist erreichten selbst die Vögel in ihrem Flug; auch die Wasser nicht, die unablässig strömen, noch auch die, welche des Windes Schnelligkeit vernichten.**).“

*) Er ist daher auch Vâj. Samh. 9, 35. 36 der Rishi der râjasûyamantra's. Auch erklärt sich RV. 10, 173, 5 (A.V. 6, 88, 2) hierdurch: „fest soll der König Varuṇa, fest der Gott Bṛhaspati, fest sowohl Indra als Agni dein Königthum halten,“ wo Varuṇa jedenfalls aus diesem Grunde aufgeführt ist. Cf. noch Taitt. Samh. 5, 6, 2, 1 und Ait. Brâhm. 8, 13 (Königsweihe).

**) Die vorangehenden Beispiele zeigen uns, dass hier hauptsächlich von der Schnelligkeit die Rede ist. Ich beziehe darum letzteres auf rasche Thiere, Rosse, Gazellen etc., die den Wind an Schnelligkeit zu übertreffen scheinen. Auch diese erreichen Varuṇa nicht; abhvam das Nichtsein d. i. das schnelle, ungreifbare Dahinsausen des Windes.

1, 25, 14: na yam dipsanti dipsavo na druhvāno janānām / na devam abhimātayah „welchen Gott (Varuṇa) die gern schädenden nicht zu schädigen versuchen, nicht die argen unter den Menschen, nicht die nachstellenden“ etc. u. a. m.

Die Erwägung, dass Varuṇa König und Herrscher der Welt, führt uns noch einen Schritt weiter und zwar zu den Gesetzen Varuṇa's. Nicht Willkür herrscht in der von ihm gelenkten Welt; ewig folgt Tag auf Nacht, Mond und Sterne kehren wieder, auch wenn sie verschwunden scheinen, unablässig geht der Weltlauf seine Bahn. So heisst es R.V. 1, 24, 10 (s. o. S. 23): „jene Gestirne, die hoch oben stehen, bei Nacht werden sie sichtbar, wohin sind sie bei Tage nur gegangen? Unverletzt sind Varuṇa's Gesetze. Leuchtend wandelt der Mond in der Nacht.“ 2, 28, 8: tve hi kam parvate na śrītāny apracyutāni dālabha vratāni „auf dich sind gleichwie auf einen Berg gestellt, schwer zu trügender, deine unerschütterlichen Gesetze.“ Daher ist Varuṇa sehr häufig mit dhṛitavrata bezeichnet, „dessen Gesetze fest sind“ oder „von dem sie fest gehalten sind.“ 1, 25, 10; 1, 44, 14 u. a. Er heisst auch dharmapati (Taitt. Samh. 1, 8, 10^a) „varuṇo dharmapatinām“ (ib. 1, 8, 10^a) und ähnlich. Hierzu tritt noch ein anderes Moment; es mischt sich in Varuṇa's Gesetze ein sittlicher Gedanke, der uns zu Varuṇa's Gesetzen auf ethischem Gebiet hinführt.

Da Varuṇa auch Herrscher über die Menschenwelt, so vertieft sich die Bedeutung seiner Satzungen in demselben Masse, wie sie auf diese angewandt werden. Zweierlei ist im Menschen vereint, physisches und ethisches und somit tragen die Gesetze des Allherrschers auch diesen zwiefachen Charakter, er ist Herr über Leben und Tod, Krankheit und Wohlsein; aber er ordnet auch das sittliche Leben der Menschen und wie deren Gedanken, Worte und Thaten gut oder schlecht sind, so fordern seine Gebote das Gute, verbieten und bestrafen das Böse. Wollen wir dies recht verstehen, so müssen wir einige Augenblicke bei dem oben geschilderten Charakter unseres Gottes verweilen.

Wie Varuṇa des Tages sich freundlich zu den Menschen wendet, Abends aber zürnend über ihre Fehler sie verlässt und Dunkel dadurch über die Erde kommt (s. z. B. die Vasishtha-

hymne 7, 88), so liegt in seiner Lichtnatur seine Freundschaft für alles dem Lichte nachlebende begründet und seine Feindschaft gegen die Werke der Finsterniss; somit bestehen auch die Vorschriften des Aditi-sohnes in dem Fernhalten von schlechten Gedanken, Worten und Thaten und in dem Gebot von rechtem Wandel auf den Wegen des Lichts. Und stösst er jene aus dem Reiche des Glanzes und straft sie mit schwerer Fessel, mit Tod, Krankheit und Ungemach aller Art, überlässt er sie den bösen Geistern der Finsterniss, so schirmt er die andern, gibt ihnen ein volles Lebensalter u. s. f. Einen Theil der hierauf bezüglichen Stellen mussten wir oben schon anziehen, als wir von Varuna's Fesseln handelten, hier trage ich nun einige weitere Beispiele nach. 7, 86, 2: „Und mit mir selbst gehe ich darüber zu Rathe: wann werde ich jetzt wieder in Varuna sein? Wird er ohne zu zürnen mein Opfer annehmen? Wann werde ich wohlgemuth ihn gnädig sehen? 3. Sie zu erkennen, frage ich, o Varuna, nach der Sünde; die kundigen gehe ich an sie zu erforschen. Ein und dasselbe sagten mir die Weisen: es zürnt dir Varuna*). 4. 5. Seite 63. 62. 6. Nicht war's mein eigener Sinn, o Varuna, es war Bethörung, Berauschung, Zorn, Würfelspiel, Verblendung; es ist der ältere in des jüngeren Fehltritt**) (?Sây. hat samîpe) und selbst der Schlaf wehrt nicht das Unrecht ab. 7. Gleichwie ein Sklave

*) Diese Eigenschaft Varuna's als des zürnenden ist in einigen Stellen von ihm losgelöst und personificirt neben ihn gestellt, so dass der Sinn immer Varuna als der zürnende Gott bleibt. Den Uebergang dazu zeigt an: A.V. 1, 10, 2: namaste rájan varunástu manyave víśvam hyugra nicikeshi drugdham / sahasram anyán pra suvâmi sâkam śatam jivâti śaradas tavâyam, „Verehrung sei, o Varuna, deinem Zorn; jedes Unrecht ahndest du, o Gewaltiger. Tausend andre gestatte ich dir zugleich, dieser (d. König) möge als der deine 100 Jahre leben.“ Nebeneinandergestellt sind sie RV. 10, 84, 7 (= A.V. 4, 31, 7). „Aufgehäuften und zusammengebrachten Reichthum beider Art. sollen uns Varuna und Manyu geben: mit Furcht in den Herzen sollen die Feinde besiegt sich verkriechen;“ d. h. sie sollen sich beide gegen die Feinde wenden und Sieg verleihen. Diese Hymne, sowie RV. 10, 83 sind sogar ganz an Manyu gerichtet. In der letzteren ist er ausser mit Varuna mit andern Göttern identificirt, demnach ist eine noch grössere Erweiterung des Begriffes und eine ganz selbständige Entwicklung anzunehmen.

**) d. h. auch das Alter legt die Sünden der Jugend nicht ab. Uebersetzen wir mit Sây., so ergiebt sich derselbe Sinn.

will ich dem gnädigen dienen, stundenrein dem strengen Gotte; es erleuchtete der edle Gott die Verblendeten; dem Weisen hilft der noch weisere Gott zu Reichthum. 1, 25, 1. 2: Was immer für Gebote von dir wir wie Unterthanen (die Gebote des Königs) verletzen Tag für Tag, o V., nicht überantworte uns dem vernichtenden Schlage des Feindes, nicht dem Grimm des Zürnenden. 3. Wir binden los, o Varuṇa, mit Liedern zur Besänftigung deinen Geist, wie der Wagenlenker ein angeschirrtes Ross (d. h. Varuṇa's Zorn ist gleichsam angeschirrt). 4. Wie Vögel zu ihrem Nest fliegen ja zornlos*) sie hinweg, damit ich zum Wohl gelange. 5. Wann bringen wir den mannhaften Varuṇa her, der das Königs Glück hat, zur Gnade den weitsehenden? 17. Lass uns wieder zusammen sprechen, da mein Honig hergebracht**). Wie ein Hotar isst du den lieben***). 18. Sehen möge ich nun den allsichtbaren, sehen den Wagen auf der Erde; er nehme meine Lieder an. 2, 28, 7. 9 s. S. 59. 63. 5, 85, 7: Was für ein Unrecht wir je dem Trauten (oder Gönner?), dem Freund oder Gefährten oder Bruder, dem eigenen oder fremden (= Gast) Hausgenossen gethan haben, dieses löse, o V. 8. Was die Würfelspieler gleichsam hinschmierten (schmutzige Redensarten) beim Spiel, was (von Sünde) wir gewiss wissen oder nicht wissen, all das löse, o Gott, als wenn es nur lose verbunden wäre†) (es soll nicht

*) Sáy. ergänzt „budhayah“; vimanyu ist vielleicht am besten activisch zu fassen „entzürnen, Varuṇa's Zorn besänftigen“ und auf die vorhergenannten Lieder zu beziehen. Siehe Vers 16.

**) Vielleicht ist ábhritam auch eine alterthümliche vedische Form von bhṛi = bhṛi und heisst „ergriffen“; siehe Várt. zu Páṇini 3, 2, 32.

***) Wörtlich: Ihn zu essen, wie ein Hotar isst. Es erinnert dies möglicher Weise an einen alten Brauch. Der Hotar hat wahrscheinlich ursprünglich allein von allen Priestern den Soma trinken dürfen, was für ein grosses Privilegium galt. Selbst ein König, der doch vom Opferthiere ass, durfte ihn nicht geniessen, sondern erhielt ein anderes Getränk. Dass dies ein alter Brauch gewesen, zeigt das Parsiritual; denn bei der Jzahneceremonie trinkt der Zotar allein Homa, den ihm der Raspi zeigt. (Nach einer mündlichen Erklärung Haug's.)

†) Sáy. sithilabandhanāni phalānīva. Grassmann im Wörterbuch: „Das Verschlungene wie etwa ein Knoten im Flechtwerk.“ Diese Bedeutung ist indess wegen des Bedeutungsüberganges von „locker“ aus schwerlich anzunehmen. Auch in der andern von G. dafür angeführten Stelle RV. 7, 71, 5: nīr añhasaḥ tamasaḥ spartam atrip nī jābusham sithire dhātam antaḥ

fest haften, sondern leicht zu lösen sein; wörtlich: loses gleichsam); mögen wir dir lieb sein, o Varuna. A.V. 6, 51, 3 (= RV. 7, 89, 5) s. oben. cf. noch 7, 28, 4; 7, 87, 7 u. a. AV. 19, 44, 8: bahvidam rājan varunānritam āha pūrushah / tasmāt sahasravīrya muñca nah paryānhasah // 9. yad āpo aghnyā iti varuneti yadūcima / tasmāt . . . // „Viel Unrechtes sagt der Mensch, o König Varuna, davon löse uns, o tausend Kräfte habender, rings von Bedrängniß. Wenn wir „āpo aghnyāh,“ wenn wir „varuna“ sagten (schworen) davon löse uns“ u. s. w.*).

Wie Varuna auf der einen Seite das Unrecht straft, so zeigt er sich auf der andern als ein den Seinen gutes spendender Gott. Er gibt langes Leben 2, 27, 10; ergibt gute Tage 1, 25, 12; 7, 88, 4 gibt Freunde, die reichlich spenden 2, 27, 17; verleiht Schutz 2, 28, 3. 10. A.V. 9, 2, 6; 6, 93, 3 u. a. Er gilt darum, weil er Schutz verleiht, als Führer 2, 28, 3; 1, 105, 15 (gātvid)**). 4, 55, 4 ceti panthām etc.; als Erhalter S.V. 1, 3, 2, 5, 6***).

Zum Schlusse dieser Aufzählung erwähne ich noch eine Stelle des A.V., die ein Zauberspruch ist und zugleich mit Beziehung auf Varuna's Stellung als Wassergott zu erklären ist. A.V. 5, 13, 1: dadir hi mahyam varuno divah kavir vacobhir ugrair ni riñāmi te visham und eben dahin mag A.V. 5, 19, 10 gezogen werden: visham etad devakritam rājā

steht sithira im Gegensatz zu etwas Festem, Engen, zu anhas und heisst daher „locker, frei“: „Aus der Bedrängniß des Dunkels befreitet ihr den Atri; den Jāhusha brachtet ihr in Freiheit.“

*) Dieses pada findet sich auch Vāj. Samh. 6, 22 jedoch mit abweichender Lesung; es heisst daselbst yad āhur aghnyā iti varuneti śapāmahe tato varuna no muñca.

**) Was es in diesem Verse heisst, Varuna mache das Brahma, habe ich nicht recht erklären können; es steht neben mati und řita und scheint hier die geheimnißvolle Kraft zu bedeuten, die vom Opfer und dem Lied unzertrennbar ist. Siehe auch RV. 8, 41, 8, wo es heisst „ni.. āsu yajur dadhe.“

***) Ueber weitere besondere Gaben Varuna's siehe unter „Varuna und die Wasser“ und „Mitra-Varuna“, da die einzelnen Gaben des Gottes zumeist unter diesen Gesichtspunkten zu erklären sind.

varuṇo 'bravīt / na brāhmaṇasya gām jagdhvā rāśtre jāgara kaścana // „Geber ist mir ja Varuṇa, des Himmels Kavi, mit kräftigen Worten zerstöre ich dein Gift,“ und „es nannte Varuṇa das von dem Gott bereitete Gift; nicht wachte mehr einer über ein Königreich, wer eines Brāhmaṇa Kuh gegessen.“ In der einen Stelle erscheint Varuṇa indirect als Vernichter des Giftes, in der andern ist seine Strafe für den brahmajya bestimmt und zwar die Todesstrafe. Sehen wir ihn dort als Schützer, so sehen wir ihn hier als Freund des Brāhmaṇa und Feind der Gegner desselben. Was nun die Erklärung anbetrifft, so ist sie für das letztere am Leichtesten zu geben. Varuṇa ist Besitzer und Geber der Kuh, wie wir später sehen werden, und darum ist er gerade hier als Schützer derselben genannt. Wenn er dabei mit dem Gift zusammen genannt ist, so dürfte hierin ebenfalls eine Reminiscenz an seine Stellung zu den Wassern liegen. Wie die Wasser als Heilmittel und deshalb Rudra, ja auch, wie wir sehen werden, Varuṇa als Aerzte gelten, so liegt es nahe dieses Heilmittel dem zu Gifte werden zu lassen, der ein Gegner des Gottes ist. Dass solch eine Anschauung sehr wohl damit verbunden werden kann, zeigt uns ein Beispiel aus anderem Gebiet RV. 10, 87, 18: viṣham gavām yātudhānāḥ pibantu „als Gift sollen (die Milch) der Kühe die Yātudhāna's trinken“ (eig. das Gift der Kühe). Somit konnte sich wohl auch einmal die allgemeinere Auffassung mit Varuṇa verbinden, dass er Geber des Giftes sei. In der ersteren Stelle dagegen hilft er das Gift zerstören was sich auf seine heilende Kraft bezieht.

Sehen wir in diesem Abschnitt Varuṇa als Schöpfer der Welt und als Herrscher über Götter und Menschen, die er nach seinen Gesetzen lenkt, lernten wir ihn zugleich als Vertreter des sittlichen Gedankens kennen, dass er ein Freund des Guten und Wahren sei, so führt uns die Rückkehr zu Varuṇa als Gott des Firmaments, von dem wir bei jedem Capitel wieder auszugehen haben, zu einer weiteren Eigenschaft des hohen Himmelsgottes, zu

V.

Varuṇa's Allwissenheit.

Wenn Varuṇa als das hohe Himmelszelt unerschütterlich derselbe bleibt, es sei Tag oder Nacht, so sieht er auch beständig aus seinen Höhen nieder auf die Welt und nichts bleibt dem Auge des stets Wachen verborgen. Ihn umgeben Tausende von Spähern, die Geister des Lichtes, das das eigentliche Wesenselement des Aditi-sohnes ist und zwar sind diese seine Späher, wollen wir Bestimmtes mit diesem Begriff verbinden, des Tages wohl die lichten Āditya's, die ihn als ihren ersten umgeben, des Nachts wahrscheinlich die am Himmelszelt flimmernden Sterne. So entwickelte und erklärt sich leicht der Begriff varuṇischer Allwissenheit. Man sehe R.V. 7, 49, 3: *yasām (apām) rājā varuṇo yāti madhye satyānrite avapaśyañ janānām* / „in deren Mitte König Varuṇa wandelt, herabschauend auf der Menschen Wahrheit und Trug.“ 8, 41, 5 *ya usraṇām apīcya veda nāmāni guhya* „welcher der Morgenröthen verborgene, geheime Namen kennt“ (d. h. welcher weiss, was Niemand weiss*). R.V. 1, 25, 7 „welcher der Vögel Bahn kennt, die durch den Luftraum fliegen, kennt im Meere den Weg der Schiffe, 8. kennt die zwölf Monate mit ihrer Nachkommenschaft (= Tagen), auch den (13.) nachgeborenen (Monat) kennt, 9. welcher kennt des Windes Bahn, des weiten, hohen, grossen, welcher kennt die, die darüber wohnen — 10. nieder liess sich Varuṇa, dessen Satzungen fest sind, in die Wohnungen (des Himmels), der opferreiche zur Ausübung der Gesamtherrschaft. 11. von da schaut er alles wunderbare erkennend auf Vergangenes und Zukünftiges.“ A.V. 4, 16, 1. „Aus der Nähe gleichsam sieht der Welten gewaltige Oberherr; wenn ein Mensch denkt, er handle verstohlen, dies alles wissen die Götter. 2. Welcher steht und welcher geht, welcher sich duckt im Verborgenen oder schleichend handelt, was zwei sich zusammen setzend besprechen, das kennt als dritter Varuṇa. 3. Sowohl die Erde hier als dort der Himmel,

*) S. hierzu 7, 87, 4 „die aghnyā trägt 3 Mal sieben Namen“, sprach zu mir weisem Varuṇa.

der grosse, weite gehört König Varuna; die beiden Meere sind Varuna's Leiber und auch in kleinem Gewässer ist er verborgen. 4. Auch wer über den Himmel hinausschliche, nicht möchte er entinnen dem König Varuna; vom Himmel gehen seine Späher zu der Welt; mit tausend Augen übersehen sie die Erde. 5. Alles sieht König Varuna, was zwischen Himmel und Erde und darüber hinaus; gezählt von ihm sind die Augenblicke der Menschen; all dieses setzt er fest gleichwie der Würfelspieler die Würfel.“ So heisst Varuna als der Allsehende und Allwissende „urucakshas“ (RV. 1, 25, 5. 16), sahasracakshas (RV. 7, 34, 10), er heisst viśvavedas (8, 42, 1), und weil ihm nichts entgeht dādabha (2, 28, 8), adadābha (1, 24, 13) u. a. Seine Eigenschaft als „Allsehender“ hat noch einen andern Ausdruck gefunden, indem die vedische Dichtung ihn mit Spähern umgab, die ihm alles künden. Eine Stelle hierfür haben wir bereits aus dem A.V. erwähnt, aus dem RV. füge ich noch bei: 1, 25, 13: „tragend den goldenen Harnisch zog Varuna die Hülle an; die Späher sitzen rings um ihn her,“ (dass sich dieser Vers auf das Tageslicht bezieht, ist oben schon gesagt worden. pag. 19), 7, 87, 3: Varuna's Späher überwachen von ihm beauftragt (so „mit einem Auftrag versehen“ Pet. Wört.) die beiden schöngestaltigen Welten.“ 9, 73, 4: „Seine eifrigen Späher schliessen das Auge nicht; an jedem Orte sind seine an Schlingen reichen Fesseln*).“ Wenn wir oben die Späher des Gottes auf Tag und Nacht bezogen, so lag der Grund für uns darin, dass weder eine einseitige Beziehung derselben auf den Tag oder die Nacht von einem Verse (ausser 1, 25, 13) geboten ist; der Himmel sieht immer auf die Erde nieder und somit umgeben ihn immer seine Späher. Ich glaube nicht, dass man 1, 25, 3 auf die Nacht beziehen möchte, denn das Verbum „nishedire“ verlangt noch durchaus nicht, dass wir darunter die auf dem Himmelsgewand gleichsam sitzenden Sterne verstehen. Wollte man einen Beweis dagegen haben, dass nur des Nachts von Spähern geredet werden könne, so ist derselbe leicht gegeben durch den Hinweis auf die Mitra-Varuna-Stellen, wo diesen beiden Göttern ebenfalls Wächter beigelegt werden, die doch nur auf den

*) Bezieht sich auf Varuna, nicht auf Soma.

Tag, resp. die spähenden Geister des Lichtes bezogen werden können (s. u. 6, 67, 5; 7, 61, 3 unter Mitra-Varuna). Erst dann, wenn wir mit diesen Spähern bestimmte Begriffe verbinden wollten, könnten wir unter den nächtlichen Hüttern die Sterne, unter denen des Tages dann die Geister des Lichts verstehen, die wahrscheinlich keine andern sind als die Âditya's, letzteren Namen allgemein gefasst.

Bedenken wir, dass der Gott, der alles weiss und sieht, auch Kenntniss von allen Dingen derart haben muss, dass er das Richtige von dem Unrichtigen zu unterscheiden weiss, so wird uns jene oben geschilderte Bezeichnung als Führer, die zum einen Theil auf seiner Eigenschaft als Regent und weiser Ordner durch Gesetze beruht, noch klarer. Wir verstehen auch jetzt, warum der alles lenkende Gott der weise genannt werden kann, der in seiner Allwissenheit das Richtige stets erkennen muss und den rechten Weg vom falschen zu trennen versteht. So heisst er *pracetas* (RV. 1, 24, 14) *māyin* (RV. 6, 48, 14; 7, 28, 4 u. a.), *vipra*, *grīṣa*, *amūra*, *kavi* (RV. 2, 28, 1. AV. 5, 13, 1), *kavitara* (RV. 7, 86, 7), *kavitama* (RV. 5, 85, 6). Ueber das Kavithum gibt es eine schöne Stelle im AV. 5, 11, 3 „in Wahrheit bin ich (Varuna) tief durch die Kaveigenschaften (*kāvyena*), in Wahrheit durch das Wesen ein Wesenkenner.“ 4. „es gibt keinen grösseren Kavi denn dich, keiner ist an Einsicht weiser als du, o Varuna, du *svadhā*-reicher.“ So wie nun Varuna weise ist, gibt er auch „*kratu*“ Einsicht in die Herzen (RV. 5, 85, 2), beschützt die Gedanken der Menschen (RV. 8, 41, 1) und schärft die Einsicht (RV. 8, 42, 3). Ja er tritt sogar, allerdings in beschränkter Weise, als Lehrer der Götter auf; seine Thätigkeit hierin wird nämlich durch die Art der von ihm unterwiesenen Götter näher bestimmt. A.V. 2, 29, 4: *indrena datto varunena śishto marudbhīr ugrāḥ prahito na āgan / eṣha vām dyāvā prithivī upasthe mā kṣudhan mā trīṣat*: „der von Indra gegebene, von Varuna angewiesene, von den Maruts ausgesandte gewaltige kam zu uns heran; dieser möge nicht in eurem Schoss, o Himmel und Erde, hungern oder dürsten.“ Dieser Vers bezieht sich augenscheinlich auf Agni, den Sohn des Himmels und der Erde, bei dessen Geburt im Blitz demselben Speise und Trank durch die Wasser gespendet wird.

Die Beziehungen zu Indra und den Maruts würde damit erklärt sein. Wenn er aber noch mit Varuṇa verbunden ist, so liegt der Grund dafür nicht allein in dem Verhältniss, in dem wir ihn oben zu dem Gotte sahen, sondern ebenso in Varuṇa's Beziehungen zu den Wassern, die wir später erörtern, wie in Varuṇa's Eigenschaft als „kundiger“ „wissender“ „Führer;“ beides zusammengenommen lässt ihn hier als Lehrer Agni's erscheinen. Ganz derselbe Sinn liegt nun auch R.V. 10, 66, 2 zu Grunde, wo von den Maruts die Rede ist. *indrāprasūta varuṇaprasīṣṭā ye (marutaḥ) sūryasya jyotiṣho bhāgam ānaśuḥ* / „die von Indra entsandt, von Varuṇa belehrt Antheil am Sonnenglanz erlangten.“ Dieselben zwei Gründe, die oben mit dem Gewitteragni Varuṇa verbunden sein liessen, liegen auch hier vor. Während Indra, der ungestüme Krieger, die Sturmgötter zum Kampfe ruft, zeigt in Varuṇa sich mehr das ruhige, berathende Element, indem er die Maruts belehrt; dass er gerade mit den Sturmgöttern zusammen vorkommt, hat seinen Grund wieder in der erwähnten Beziehung zu den Wassern. Dieselbe Erklärung kann angewandt werden für A.V. 3, 5, 4 wo er mit Soma zusammen erscheint: *somasya parṇaḥ saha ugram āgannindreṇa datto varuṇena śisṭaḥ / tam priyāsam bahu rocamāno dīrghayutvāya śatasāradāya*. „Soma's parṇa (= mani?) kam heran zu grosser Kraft, von Indra gegeben, von Varuṇa belehrt; ihn möchte ich füllen sehr glänzend zu langem Leben von hundert Herbst.“ Wir werden später sehen, dass Varuṇa in nahem Verhältniss zu Soma steht; der Sinn aber, der hier zu Grunde liegt, dürfte kein wesentlich von dem in den vorigen Versen verschiedener sein; wie Indra den Soma herabströmen lässt, so gilt Varuṇa hier wieder in seiner Weisheit als Berather und Führer.

Diesen Stellen steht eine vierte des A.V. gegenüber, wo die Âditya's in gleicher Weise wie die Maruts als des Gottes Schüler bezeichnet sind; erinnern die letzteren an Varuṇa's Beziehung zum Regen, so weisen die ersteren auf sein Verhältniss zum Tage hin und kraft seiner Weisheit erscheint er wieder als Unterweiser der Lichtgötter, der Âditya's. 19, 56, 4: *trite svapnam adadhur aptye nara âdityāso varuṇenānūśiṣṭāḥ*: „zu Trita Âptya brachten den Schlaf die mannhaften von Varuṇa belehrten Âditya's.“

Ich wende mich nun zu einer andern Seite varunischer Thätigkeit, zu:

VI.

Varuṇa und die Wasser.

Der Bereich der Hymnen und Verse, die bei dieser Erörterung in Betracht kommen, erstreckt sich nicht minder über die Taitt. Samh. und die Brāhmaṇa's als über die Atharva- und Rigsamhitā hin. Auch habe ich nicht bestimmte einzelne Bücher, die man z. Th. mit Recht, z. Th. mit Unrecht später nennt, wie z. B. das 10. Maṇḍala des Rik, als besondere Vertreter dieser einen Anschauung kennen gelernt, und ich muss mich lebhaft gegen die Meinung wenden, es sei dieselbe erst später mit Varuṇa verbunden worden. Ich kann keinen Grund für die letztere Auffassung finden, es müsste denn der sein, dass die spätere Litteratur ihn so oft ausschliesslich mit den Wassern verbindet. Dieser letztere Umstand beweist uns aber nur eins, dass nämlich diese eine Seite seiner Thätigkeit länger als jene andern dem Wechsel mythologischer Anschauungen widerstanden hat, nicht aber dass sie erst später dem Gott übertragen worden ist. Wenden wir uns jetzt zur Erörterung der Frage, auf welchem Wege sich diese Auffassung Varuṇa's entwickelt haben kann, so wie zu derjenigen, wie weit diese Anschauung sich in den vedischen Büchern findet. Der letztere Punkt verlangt zugleich noch, dass wir den Unterschied besprechen, der trotz ihrer Wesensverwandtschaft zwischen Indra und Varuṇa obwaltet, und die Beweise dafür geben, dass bei ihrer engen Verbindung in den Indra-Varuṇa-hymnen doch dem indischen Geiste die gänzliche Verschiedenheit ihres Charakters nicht verborgen war.

Kehren wir nun zurück zu dem Ausgangspunkt unserer gesammten Erörterung, zu Varuṇa als dem allumfassenden Himmel und erinnern wir uns, dass dieser derselbe unvergängliche Himmel bleibt, ob ihn das Tageslicht durchglänzt oder das Dunkel der Nacht erfüllt, dann drängt sich uns eine weitere Frage auf. Ist damit alles erschöpft, was der Himmel dem Menschen bietet, erfassen wir ihn damit in der Allgewalt seines Wesens? Ich meine nicht. Was der Himmel ausser

Licht und Dunkel der Erdenwelt bietet und die segensreichste seiner Gaben ausmacht, zeigt uns fast jede Vedahymne. Am Himmel wohnen die Kûhe, die dem Menschen die Regenmilch herabträufeln lassen und die Welt mit ihrem Nass erquickten. Der Dyaus ist der Sitz der Wasser und heisst unzählige Male so im Veda. Bald ist es dieser, bald Indra, bald Trita, der alte Name für den Himmel, dessen Beiname *âptya* nichts anderes als den Regen hängenden Himmel bedeutet, die den Regen herabströmen lassen. Haben doch auch die Römer ihren Jupiter *pluvius* und die Griechen ihren aegisführenden Zeus, der nichts anderes bedeutet als den Horizont, wie er sich dem Auge des Beschauers von der schwarzen Regenwolke umhüllt zeigt. Daher dürfen wir auch erwarten, dass auch bei den Indern der höchste Himmels-gott an dieser wesentlichsten Eigenschaft des Himmels theilhabe und wir dürfen voraussetzen, dass mit seiner sich vollziehenden Personificirung auch die Eigenschaft des Dyaus ihm beigelegt wurde, die dem Menschen als die vielleicht am meisten zu preisende Gabe der oberen Welt erschien. Varuṇa trug im Grunde seines ganzen Wesens die Entwicklung zum Wassergott in sich, dies ist keine Anschauung der späteren Zeit, kann auch keine solche sein, weil mit dem Himmel der Regenhimmel wesenseinheitlich verbunden ist. So erklären sich von selbst die Stellen R.V. 7, 49, 3 (= A.V. 1, 33, 2) *yāsām rājā varuṇo yāti madhye satyānrite avapaśyañ janānām*: „(die Wasser), in deren Mitte König Varuṇa wandelt, auf Wahrheit und Trug der Menschen sehend.“ Vāj. Samh. 10, 7: *sadhamādo dyumninīr āpa eṭa anādhṛisṭā apasyo vasānāḥ / pastyāsu cakre varuṇaḥ sadhastham apām śisur mātṛitāmāsvantāḥ* // „In die gemeinsam sich erfreuenden, die glänzenden Wasser, die unwiderstehlichen, wirksamen*) sich einhüllend**): in (sie als) seine Wohnung hat Varuṇa seinen Sitz gemacht, der Spross der Wasser unter den besten Müttern.“ (cf. Taitt. Samh. 1, 8, 12, 1.) A.V. 7, 83, 1: *apsu te rājan varuṇa griho hiranyayo mitaḥ*: „in die Wasser, ist, o König Varuṇa, dein goldnes Haus gebaut***).“ Es möge

*) Mahīdh: *apasyaḥ āpa iti karmanāma apasi karmaṇi sādhyāḥ apasyāḥ*.

**) Es ist für *vasānāḥ* gewiss *vasānāḥ* zu lesen.

***) Diese Anschauung, dass Varuṇa's Haus im Himmel Sitz der Wasser hat, ist die Veranlassung gegeben ihn später mit dem Meer selbst zu ver-

bald hier bemerkt werden, dass unter diesen Wassern nicht durchweg die im Regen niederströmenden, wie sie Indra oder Parjanya führen, verstanden zu werden brauchen; sondern die stehenden, die in der oberen Hälfte des Himmels (man vgl. R.V. 1, 164, 12) gedacht werden, gehören auch zu seinem Bereich. Dies ist der Sinn, wenn es Śat. Brāhm. 4, 4, 5, 10 heisst: welches ein stehender See (hrada) unter den fliessenden ist, zu dem möchte er in die Wasser hinabsteigen. Die unter den Wassern sind von Varuṇa ergriffen, welche unter den strömenden nicht strömen. Dem Varuṇa gehört der avabritha. Taitt. Samh. 6, 4, 2, 3. 4; na sthāvarāṇām grihṇīyād, varuṇagrihitā vai sthāvarā; yat sthāvarāṇām grihṇīyāt varuṇenāsyā yajnam grāhayed. „Nicht soll er von den stehenden (Wassern) nehmen; von Varuṇa ergriffen sind die stehenden. Nähme er von den stehenden, so liesse er durch Varuṇa sein Opfer ergreifen.“ Dies ist auch der Sinn, warum er apām adhipatiḥ (cf. z. B. A.V. 5, 24, 4) heisst und in dieser Beziehung als wesentlich verschieden angesehen werden muss von den vṛishtyā adhipati, wie er und Mitra zusammen heissen.

An den Herrn der stehenden Gewässer (die im Himmel wohnen; denn die Auffassung der letzterwähnten Stellen gehört dem Ritual an und führt auf die ersteren zurück) schliesst sich von selbst die Anschauung an, welche ihn zum Herrn des herabströmenden Regens macht und zum Herrn der Flüsse, die ja ihren Ursprung am Himmel haben. Man vergleiche R.V. 2, 28, 4: prā sīm ādityo asrijad vidhartāñ ritaṃ sindhavo varuṇasya yanti / na śrāmyanti na vi muñcanty ete vayo na paptū raghuyā parijman. „Es entliess sie der Āditya, der Erhalter; der Ordnung Varuṇa's folgen die Ströme, nicht ermüden sie, nicht lassen sie ab; Vögeln gleich fliegen sie rasch im Umkreis.“ 4, 42, 4: aham apo apinvam ukshamāṇa „ich liess die benetzenden Wasser strömen (schwellen).“ 5, 85, 3: nīcī-nabāram varuṇaḥ kavandham pra sasarja rodasī antarikṣham / tena vīśvasya bhuvanasya rājā yavam na vṛishtir vyunatti bhūma. 4. unatti bhūmim prithivīm uta dyām yadā dugdham

binden. So sagt das Varāha Purāṇa sect. 121 (Aufrecht Cat. p. 59b) „sarve lokāḥ hi jānanti Varuṇaḥ pāti sāgaram“ u. a. Die Uebertragung Varuṇa's auf das irdische Meer ist sicher erst später als seine Verbindung mit den Himmelswassern.

varuṇo vashṭy ad it etc. „Mit der Oeffnung nach unten goss Varuṇa die Tonne aus auf Himmel, Erde und Luftraum. Es benetzt damit des Weltalls König wie der Regen das Getreide die Erde. 4. V. benetzt die Welt, Erde und Himmel, wenn er Gemolkenes wünscht*)“ . . . 7, 34, 11, wo er „peśo nadīnām,“ „Zierde der Ströme“ heisst. 7, 87, 1 „vorwärts liess er strömen die zum Meer gehörigen Wasser der Ströme“ 8, 41, 2: nābhā-kasya praśastibhir yah sindhūnām upodaye saptasvasā sa madhyamo „(den preise) mit des Nābhāka Lobgesängen, der beim Hervorbrechen der Ströme steht mitten unter seinen sieben Schwestern“ Vers 9. sa saptānām irajyati. 8, 58, 11 apād indro apād agnir viśve devā amatsata / varuṇa id iha kshayat tam āpo abhy anūshata vatsam samśīśvarir iva // 12. sudevo asi varuṇa yasya te sapta sindhavaḥ / anuksharanti kākudam sūrmīyam sushirām iva // 11. „Es trank Indra, es trank Agni, alle Götter berauschten sich; Varuṇa möge hier weilen; ihm rauschten die Wasser zu gleich wie einem Kalbe die Kalbeskühe. 12. Ein guter Gott bist du, o Varuṇa, dessen Schlund die sieben Flüsse entlang strömen gleichwie in einer leicht rinnenden Röhre.“ 10, 75, 2: pra te 'radad varuṇo yātave pathaḥ sindho yad vājāñ abhy adravas tvam „es öffnete Varuṇa, o Sindhu, dir zum Strömen die Pfade, als du zu den Speisen (?) eilstest.“ 10, 124, 7: aprabhūti varuṇo nir apaḥ srijat / kshemam kṛiṇvānā janayo na sindhavas tā asya varṇam śucayo bharibhrati // „(durch Nichtgewalt d. h.) ohne Mühe liess Varuṇa die Wasser los. Den Frauen gleich schaffen angenehmes die Flüsse; schimmernd tragen sie gewaltig seinen Glanz**).“ Eben dahin ziehe ich auch aus 9, 73 Vers 3: mahāḥ samudram varuṇas tiro dadhe dhīrā ic chekur dharuṇeshv

*) Mich bestimmt zu der abweichenden Erklärung von bhūmi die folgende gleichsam explicative Nebenstellung von prithivīm uta dyām sowie die durch Uebersetzung von bhūmi mit Erde sich ergebende lästige Wiederholung desselben Begriffs. Ein weniger zu empfehlender Ausweg wäre prithivīm die ihm ab und zu, aber selten eigene adjectivische Bedeutung beizulegen.

**) Dieser Vers lässt sich durch A.V. 10, 5, 33 erklären, wo es heisst: „mit Varuṇa's Glanz bist du in den Wassern bereit.“ Die Wasser selbst sind eben glänzend und da auch Varuṇa der Glanz gehört, die Wasser aber sein eigen sind, so liegt diese Ideenverbindung, dass sie seine „Farbe,“ seinen „Glanz“ tragen, sehr nahe.

ārabham „der grosse Varuṇa beseitigt (d. h. giesst aus) das Meer; die Weisen (= Tropfen, cf. Vers 4 und 7) konnten sich auf die festen stützen.“ A.V. 4, 15, 12 *apo nishīncannasurāḥ pitā nah śvasantu gargarā apām varuṇa / ava nīcīr apāḥ srija vadantu prīṇibāhavo maṇḍūkā iriṇānu* // „Die Wasser ergiesst der Asura unser Vater. Rauschen sollen die Wasserstrudel, o Varuṇa. Lasse die Wasser niederströmen. Quaken sollen die Frösche mit gescheckten Armen in den Löchern.“ RV. 10, 65, 8: *dyāvāprithivī varuṇāya savrate ghrītavat payo mahishāya pinvataḥ* // „die gleichen Satzungen folgenden Himmel und Erde strömen Varuṇa dem Stiere ghrītareiche Milch.“ Cf. A.V. 3, 3, 4 u. a. Ich übergehe es, die zahlreichen Stellen hier anzuführen, die in allen Veden sowie in den Brāhmaṇa's uns eben nur „Varuṇa und die Wasser“ zeigen, da sie nichts weiter zur Auffassung Varuṇa's beitragen als bisher von uns gegeben worden ist*). Ich will nur noch eins erwähnen, das durch Varuṇa's Stellung zu den Wassern erklärt wird, seine Beziehung zum Westen. Wir dürfen nicht mit Roth daraus ein Verhältniss zur untergehenden Sonne entnehmen, welches durch nichts sonst bestätigt würde. Den Beweis dafür, dass sie allein auf Varuṇa's Verbindung mit den Wassern beruht, gibt uns vielmehr der Veda selbst. Ich will nicht Belege aus der Śruti dafür anführen, wo mehrfach der Westen als Gegend der Wasser gilt (cf. z. B. Ait. Brāhm. 1, 7), sondern entlehne meine Beweise direct einer Samhita: so heisst es A.V. 15, 2, 3 *sa udatishṭhat sa praticīm diśam anuvyacalat / tam vairūpaṃ ca vairajam*

*) Am häufigsten kehrt die Formel „apsu vai varuṇaḥ“ wieder, die vielleicht für die Erklärung von RV. 2, 38, 8 verwandt werden kann, wo Varuṇa mit *mārtāṇḍa* und *paśu* parallel steht; dieser Parallelismus deutet darauf hin, dass wir V. mit Roth = Fisch zu setzen berechtigt sind, nur dürfte dessen Conjectur „*vāruṇa*“ nicht nöthig sein; der in den Wassern wohnende Gott steht für das in den Wassern lebende Thier. Cf. Bhagavadgītā 10, 29, wo Kṛishṇa „*varuṇo yādasāmaham*“ sagt und *varuṇa* nach Analogie der folgenden Verse nicht als der Gott der Wasserthiere, sondern nur als das oberste, vornehmste derselben angesehen werden kann. Auch im Lateinischen finde ich einmal Neptunus für Fisch gebraucht. Cf. Naevius (Ribbeck, com. lat. reliquiae) 121 und P. Diaconus (Festus ed. K. O. Müller) pag. 58, 14. Bei letzterem heisst es: *Cocum et pistorem apud antiquos eundem fuisse accepimus. Naevius: „Cocus,“ inquit, „edit Neptunum, Venerem, Cererem.“ Significat per Cererem panem, per Neptunum pisces, per Venerem olera.*

cāpaśca varuṇaśca rājānuvyacalan / vairūpāya ca vai sa vairājāya cādbhyaśca varuṇāya ca rājña ā vṛiscate ya evam vidvānsam vrātyam upavadati u. s. f. Ferner 15, 14, 3: sa yatpraticīm diśam anuvyacaladvaruṇo rājā bhūtvānuvyacalad apo 'nnādīḥ kṛtvā / adbhir annādībhir annam atti ya evam veda. Es kann hiernach darüber kein Zweifel mehr sein, welches Varuṇa's Stellung zum Westen ist und wir vermögen nun auch den richtigen Grund zu erkennen, warum er ohne dass die Wasser genannt sind mit dieser Himmelsgegend verbunden ist. Man vgl. A.V. 12, 3, 24 „Varuṇa festige dich vom Westen aus;“ 12, 3, 57: praticyai tvā diśe varuṇāyā dhipataye etc., wo es fast als identisch mit dem oft wiederkehrenden apām adhipatīḥ angesehen werden kann*).

a) Varuṇa und die Kuh.

Sehen wir so Varuṇa in seiner Eigenschaft als Gott der himmlischen wie irdischen Gewässer, welch' letztere ihren Ursprung in der Himmelswelt haben, so verstehen wir auch eins seiner weiteren Attribute. Wir sahen ihm als Tagesgott das Ross gehörig, als Herrscher über die Finsterniss eignet ihm ein schwarzes Thier; das Characteristicum seiner Thätigkeit als regenspendender Gott ist die Kuh. Der Himmel heisst ja selbst die Kuh, die Regenwolken heissen Kühe, weil sie die Erde mit ihrem Nass erquicken und so gilt Varuṇa, der die Milch 'strömen lässt, als Besitzer oder Spender der Kuh. Eine der bezeichnendsten Stellen hierfür finden wir A.V. 5, 11, wo ein Gespräch des Atharvan mit Varuṇa sich findet, indem ersterer den Gott um die Kuh bittet. 1) katham mahe asurāyā-bravīr iha katham pitreharaye tveshanṛimṇaḥ / prīṣṇim varuṇa dakṣhiṇām dadāvān punarmagha tvam manasācikitsīḥ // „Wie sagtest du dem grossen Asura, wie ungestümen Muthes dem gelbleuchtenden Vater**)? Die gefleckte Kuh, o Varuṇa,

*) Varuṇa's Stellung als Regengott ist wohl auch der erste Grund dazu, dass er Reichthümer u. s. w. spendet.

**) hari ist Varuṇa genannt, weil das glänzende Firmament gemeint ist, das die Kuh weggeführt zu haben scheint. Ludwig liest (Anschauungen des Veda pag. 43) schwerlich mit Recht: punarmaghatvam für punarmagha / tvam, da es aus der Erwiderung des Gottes hervorgeht, dass er mit punarmagha angeredet worden sein muss. An die Schaffung der Erde durchs Opfer ist hierbei kaum zu denken.

hast du gegeben; habstüchtiger! (so Roth), du führtest sie geflissentlich fort.“ (Westergaard, rad. s. v. kit: Desid. act. cikitsati 1) sanare. 2) coercere. 3) abducere, auferre. Roth hat: lüstern sein (Pet. Wört.) 2) na kâmena punarmagho bhavâmi sam cakshe kam prîśnim etâm upâje // „Nicht bin ich aus Verlangen habstüchtig; ich betrachte: „zu wem führe ich die Kuh heran.“ 7) tvam hy aṅga varuṇa bravîshi punarmagheshvavadyâni bhûri / mo shu paññir abhyetâvato bhûn / mâ tvâ vocannarâdhasam janâsah // „Du sprichst ja, o Varuna, unter den Habstüchtigen viel unsagbares; (doch) nicht möge es die derartigen Pani's übertreffen; nicht mögen dich gabenlos (geizig) die Menschen nennen. 8) mâ mâ vocannarâdhasam janâsah punaste prîśnim jaritar dadâmi / stotram me viśvam â yâhi śacibhir antar viśvâsu mânushîshu dikshu // „Nicht sollen mich geizig die Menschen nennen; wieder gebe ich dir, o Sänger, die Kuh. Komme heran zu meinem ganzen Lobpreis mit Eifer in allen bewohnten Ländern.“ Ebenfalls in Verbindung mit der Kuh sehen wir Varuṇa A.V. 7, 104: kaḥ prîśnim dhenum varuṇena dattâm atharvane sudughâm nityavatsâm / brihaspatinâ sakhyam jushâno yathâvaśam tanvaḥ kalpayâti // „Er möge die gefleckte von Varuṇa dem Atharvan gegebene Kuh, die schön melkende beständig ein Kalb besitzend (d. h. immer fruchtbar) machen; sich erfreuend der Freundschaft mit Brihaspati möge er (Tvashtar?) nach Belieben Körper bilden.“ Hierher gehört ferner der bereits mehrfach genannte Abschnitt des Śat. Brāhm. 4, 3, 4, den ich hier um so lieber erwähne, als er durch die Verbindungen Varuṇa's mit dem hiranya (= Sonnenscheibe), aśva (= Sonnenross) u. s. w. beweist, dass die Brāhmaṇa's ihn nicht nur als Gabe der Nacht kennen. Es heisst dort 29: gâm pratyeti / rudrâya tvâ mahyam varuno dadatviti rudrâya hyetâm varuno 'dadât, wo wir aus der Zusammenstellung von Varuna-Go-Rudra deutlich den Sinn der Verbindung der Kuh mit Varuṇa erkennen*) und wir sehen daraus, dass auch dem Brāhmaṇa diese Seite varunischer Thätigkeit bekannt ist. Man vergleiche fer-

*) Nicht erklärlich ist mir die Zusammenstellung von Varuṇa-vāsas-Brihaspati; bezieht sich diese auf die Nacht oder auf das alles umhüllende Firmament? Ich vermuthete auf erstere.

ner Taitt. Samh., wo eine schwarze Kuh als Varuṇa gehörig bezeichnet wird. 2, 1, 9, 1: varuṇam sushuvānam annādyam no 'pānamat, sa etām vāruṇīm kṛishṇām vaśām apaśyat, tām svāyai devatāyā ā 'labhata tato vai tam annādyam upānamad / yam alam annādyāya santam annādyam no 'panamet sa etām vāruṇīm kṛishṇām vaśām ā labheta; varuṇam eva svena bhāga-dheyeno 'pa dhāvati etc. „Als Varuṇa geweiht war, fiel ihm keine Nahrung zu; er sah die Varuṇa gehörige schwarze Kuh und nahm (= opferte) sie für die eigene Gottheit; daher fiel ihm Nahrung zu. Wem keine Nahrung zufällt, obwohl er dazu tänglich, der soll die Varuṇa gehörige schwarze Kuh nehmen; Varuṇa geht er durch seinen eigenen Antheil an u. s. w.“ Was das Beiwort der Kuh „schwarz“ anbetrifft, so glaube ich nicht, dass darin eine Hindeutung auf Varuṇa als Nachthimmel gesehen werden muss und ebenso wenig in den andern Stellen der Taitt. Samh., wo die Kuh als Varuṇa gehörig bezeichnet wird: 5, 6, 21, 1 vāruṇī kṛishṇe vaśe „dem Varuṇa gehören zwei schwarze Kühe.“ cf. auch 5, 6, 11, 1. Der Grund dafür scheint mir vielmehr ein anderer zu sein. Wenn der Himmel voller Regen hängt, so scheint er nicht mehr glänzend, sondern verhüllt und umdüstert, so dass er fast der Nacht verglichen werden könnte und ich sehe darin, dass von schwarzen Kühen Varuṇa's die Rede ist, lediglich eine Hindeutung auf den finstern Regenhimmel. Bestätigt wird diese unsere Auffassung durch die eine bereits citirte Stelle der Taitt. Samh. (2, 1, 8, 5), dass man für Prajāpati ein schwarzes Thier opfern müsse, wenn man Regen wünsche, und Niemand wird behaupten wollen, dass hierin eine Hindeutung auf die Nacht liege.

Ehe ich nun den Weg fortsetze, auf den mich diese Erörterung führt, sei es mir gestattet noch aus dem Rigveda eine Stelle anzugeben, die jetzt auch das rechte Licht empfängt, weil wir den Grund wissen, warum die Kuh zu Varuṇa in näherer Beziehung steht: RV. 10, 65, 6 sá (gauḥ) prabruvāṇā varuṇāya dāsushe devebhyo dāsad dhavishā vivasvate // „diese (Kuh) ehre preisend mit Havisspende den gnädigen Varuṇa, die Götter, Vivasvat.“ Auch A.V. 11, 5, 15 lässt sich durch die Beziehung Varuṇa's zur Kuh erklären, wenn es daselbst heisst, dass Varuṇa, nachdem er Ācārya geworden, sich die Butter zu eigen mache.

b) Varuṇa und das Schaf.

Jenes Verhältniss der Kuh zu dem Wassergott Varuṇa gibt uns nun auch einen Hinweis auf die Deutung zweier dunklen Stellen der Vâj. Samh.: 13, 44 und 13, 50. 1) varîṭrîṃ tvashtur varunasya nâbhim avim jajñânâṃ rajasah parasmât / mahîm sāhasrîṃ asurasya mâyâm agne mâ hînsîḥ parame vyoman // „die Schützerin des Tvashtar, leibliche Verwandte des Varuṇa, die aus dem fernen Weltkreis geborne Schafmutter (= Schaf), die grosse Weisheit (oder = Zauberwerk) des Asura, tausendfältige, tötete, o Agni, nicht im höchsten Himmel.“ 2) imam ūrṇâyum varunasya nâbhim tvacam paśūnām dvipadām catuṣpadām / tvashtuḥ prajānām prathamam janitram agne mâ hînsîḥ parame vyoman // „diesen wolligen leiblichen Verwandten Varuṇa's, das Fell der Zwei- und Vierfüssler, die erste Geburtsstätte der Geschöpfe des Tvashtar, tötete, o Agni, nicht im höchsten Himmel.“ Was die vielen dunklen Beziehungen des Schafes hier andeuten, lassen wir hier dahin gestellt; es handelt sich uns nur um die Beziehungen, die zwischen avi und Varuṇa bestehen. Wo dieselben zu suchen sind, zeigt der Schluss der beiden Verse, die vom „höchsten Himmel“ sprechen, und auf den eigentlichen Grund derselben weist das Wort ūrṇāyu hin; ūrṇāyu ist eines Ursprungs mit Varuṇa und hat die Wurzel var zur Grundlage „bedecken“, von der das Schaf wegen seiner bedeckenden Wolle diesen Namen hat. Betrachten wir nun den Regenhimmel, so scheint auch er von den herabhängenden Wolken gleichsam wie von einem zottigen Fell bedeckt, und wenn wir in Varuṇa diesen Regenhimmel sahen, so ist auch der Grund naheliegend, aus dem das durch sein zottiges Fell dem Regenhimmel gleichende Schaf sein Thier werden konnte. Wir finden dies Fell im Veda oft genannt und zwar erscheint es zumeist als Wohnsitz der feindlichen Dämonen, die den Regen nicht auf die Erde strömen lassen, wofür ich Beispiele anzuführen wohl unterlassen kann. Man könnte hieraus schliessen, dass das Fell etwas feindliches bedeute, also nicht in dieser Weise wie wir oben thaten mit Varuṇa in Zusammenhang gebracht werden dürfe; aber wer den Veda kennt, weiss wie verschieden seine Bilder sind, wie die Rishi's dieselben Gedanken in der wunderbarsten Weise variirten und die mannigfachsten, zum Theil ganz

entgegengesetzten Anschauungen von derselben Naturerscheinung herleiteten. So dürfen wir von vornherein annehmen, dass auch dies Bild des den Himmel bedeckenden Fells nicht nur nach der einen Richtung hin gedeutet worden sei und wir finden in der That Spuren von einer andern Auffassung. Man vergleiche R.V. 4, 22, 2: *vṛishā vṛishandhim caturaśrim asyann ugro bāhubhyām nritamaḥ śacivān / śriye parushnīm ushamāna ūrṇām yasyāḥ parvāṇi sakhyāya vivye //* „Es schleudert der Stier den vierschneidigen Regenbehälter (Ludwig), der starke mit seinen Armen, der mannhafteste, kräftige; zur Schönheit in die Parushnī als Wolle (Wollengewand) sich hüllend, deren Glieder (= Knoten = Flocken) er anlegte zur Freundschaft (seine F. zu zeigen).“ 5, 52, 9 *uta sma te parushnyām ūrṇā vasata śundhyavaḥ / uta pavyā rathānām adrim bhindanty ojasā //* „die glänzenden kleideten in der Parushnī sich in Wolle (= Wollengewänder); mit ihrer Macht spalten sie den Fels durch ihre Wagenschiene.“ Was den ersten der beiden Verse anbetrifft, so habe ich für parushnīm die Fassung als nom. pr. vorgezogen wegen des folgenden parvāṇi; „parvan“ ist gerade ein Charakteristikum dieses Flusses, der unter Anderm Nir. 9, 25 parvavatī genannt wird, jedenfalls wegen der vielen Knoten und Biegungen des Flusslaufes, auf die der Erklärer durch den weiteren Zusatz „kuṭilagāmini“ hindeutet. In der Interpretation dieser Stellen haben wir nun der vedischen Anschauung vom Lauf der Flüsse am Himmel zu gedenken und anzunehmen, dass auch hier von einer himmlischen Parushnī die Rede ist. Wie im ersteren Verse Indra, so sind es im zweiten die Maruts, welche sich in dem Strom (= Wassern des Himmels oder Luftraums) befinden und gegen die Feinde kämpfen. Dort ist der Fluss direct als Wolle (= Wollengewand) bezeichnet und hierdurch jedenfalls mit den wie Flocken erscheinenden herabhängenden Wolken gleichgestellt, hier im letzteren Verse sind diese flockenartigen Wolken nur als Gewand bezeichnet, das die im Strome befindlichen Götter anlegen. Ist hiermit schon die Verbindung des wolletragenden Schafes mit Varuna zur Gentige erklärt, so liegt ein noch weiterer Beweis darin, dass die Somaseihe aus Schafwolle gemacht und als avyas vārah oder avi selbst bezeichnet wird. Dies kann nur den einen Grund haben, der in der Bedeutung der

Seihe, durch welche der Soma gereinigt wird und in das pīta-bhṛitgefäß niederrauscht, zu suchen ist, dass nämlich die Somaseihe lediglich eine Darstellung des Regenhimmels (oder Luftraums) ist, durch welchen der Regen nieder auf die Erde strömt.

Der Umstand nun, dass das Schaf mit Varuṇa verwandt genannt wurde, rechtfertigt unsere obige Uebersetzung und Deutung des Wortes *avi* in A.V. 5, 1, 9 = Varuṇa. Wir sahen in diesem Verse gerade auf die Thätigkeit Varuṇa's, der „durch das obere das untere“ fördert, hingewiesen und wir dürfen ausser der bisherigen Erörterung der Beziehungen zwischen *avi* und Varuṇa gerade diesen Inhalt der Stelle als einen Beweis für die Richtigkeit unserer Behauptung ansehen*).

c) Varuṇa und Vibhvan.

Die Fassung Varuṇa's als Gott des Regenhimmels gibt uns ferner den Schlüssel zur Erklärung von R.V. 4, 33, 9 woselbst der Ribhu Vibhvan mit Varuṇa zusammen erwähnt wird: *apo hy eśhām ajushanta devā abhi kratvā manasā dīdhyanāḥ / vājo devānām abhavat sukarmendrasya ribhukshā varuṇasya vibhvā //* „denn an ihrem (der Ribhu's) Werke erfreuten sich die Götter, als sie es mit Einsicht und Verstand beschauten. Vāja wurde der geschickte Künstler der Götter, Ribhuksha Indra's, Vibhvan Varuṇa's.“ Wiewohl die Eintheilung der Ribhu's in die schöpferische Thätigkeit wechselt und öfter dem einen die Funktionen des andern übertragen werden, so wird doch gerade Vibhvan's Wirksamkeit mit einem bestimmten Gebiete in Verbindung gebracht, dessen Berücksichtigung uns hier zur richtigen Erklärung verhilft; man vgl. R.V. 6, 61, 13: *ratha iva bṛihatī vibhvane kṛitopastutyā cikitushā sarasvatī /* „Zu preisen ist von dem kundigen Sarasvatī, die gleichwie ein Wagen gross für Vibhvan gefertigt ist“ (Ludwig: zur ausbreitung gefertigt. Grassmann conjicirt *vibhvanā*: erhaben gleichwie ein von einem geschickten Werkmeister gefertigter Wagen). Man betrachte ferner R.V. 3, 49, 1: (*indram*) *vibhva-tasṭam ghanam vritrānām*, wo durch seine Beziehung zu

*) Man erwäge auch, dass Varuṇa R.V. 10, 65, 8 geradezu *mahisha* genannt wird.

dem Gewittergott auf sein nahes Verhältniss zu den Wassern hingedeutet wird. RV. 5, 58, 4: „*rājānam . . . janāya vibhvatashṭam janayathā yajatrāh*,“ ebenfalls auf Indra bezüglich. Abgesehen von einigen andern weniger wichtigen, aber von diesem Gesichtspunkt ebenfalls zu erklärenden Stellen nenne ich noch eine, die die Richtigkeit unserer Auffassung der bisherigen bestätigt und klar sagt, warum Vibhvan mit Varuṇa vereint ist: 5, 42, 12: *ṛishnah patnīr nadyo vibhvatashṭāh*: „des Stieres Frauen, die Ströme, sind von Vibhvan gebildet.“ Erwägen wir den Inhalt dieser Stelle und bedenken wir, dass nicht nur in dieser einen, sondern auch in andern auf irgend eine Weise dieser Ribhu mit den Wassern zusammengebracht ist, dann kann kein Zweifel darüber obwalten, dass auch hier (4, 33, 9) Vibhvan mit Varuṇa darum vereint ist, weil er als Bildner der diesem Gotte gehörenden Ströme aufgefasst wird.

d) Varuṇa und Trita.

Die Stellung Varuṇa's als Wassergott erklärt uns ferner seine Verbindung mit Trita. Trita ist ursprünglich der Gott des leuchtenden Himmels, der wie Indra die Dämonen schlägt und den Wassern die Wege öffnet. So begegnen sich beide in ihrer Thätigkeit und wir finden darum RV. 8, 41, 6 Varuṇa mit Trita identisch: *yasmin viśvāni kāvyā cakre nābhīr iva śritā / tritam jūti saparyata . . .* „in welchem alle Weisheit gleichwie im Rad die Nabe ruht, den Trita verehrt eifrig . . .“ wo der Zusammenhang der Hymne keine andere Wahl als Trita = Varuṇa zu setzen lässt. Zweifelhaft scheint es mir, ob die andere sich im Rigveda findende Stelle, die Varuṇa und Trita im Zusammenhang zeigt, hierher oder vielmehr zu einem andern Abschnitt „Varuṇa und Soma“ gehört. Sie ist in einem an Soma gerichteten Liede enthalten und lautet (9, 95, 4): *taṁ vāvaśānam matayaḥ sacante trito bibharti varuṇam samudre* // „dem brüllenden gehen nach die Lieder; Trita trägt den Varuṇa im Meere“ (Ludwig: als Trita erhält er Varuṇa im meere). Das Hauptbedenken, in dem Namen eine Bezeichnung unsers Gottes selbst zu sehen, liegt in dem Charakter der ganz ausschliesslich Soma gewidmeten Hymne, denn wir müssten uns fragen, was denn die unvermittelte

Nennung V.'s hier bezwecke. Ludwig hilft sich damit, dass er Trita = Soma setzt und dies ist in der That zulässig, da Trita öfter in Beziehungen zu Soma steht; aber der Hinblick auf diese Beziehungen gibt uns eine, wie ich glaube, bessere Erklärung dieser Stelle. Wir wissen, dass der Presstrank mit Wasser gemischt wird und können unzählige Stellen aus dem Veda für den mit den Wassern vereinten Gott Soma anführen. Nun ist aber Trita der Gott der Wasser und wir können hieraus entnehmen, dass hier auf diese Stellung angespielt ist und der Vers nichts anderes als: „Soma ist mit den Wassern vereint“ bedeutet, wenn wir die poetische Ausdrucksweise verlassen und nach dem Sinn derselben fragen. Ich habe hier „Soma“ direct für „Varuna“ gesetzt und dies dürfte das einzige sein, woran man bei unserer Interpretation Anstoss nehmen könnte; aber zu dieser Gleichsetzung berechtigt uns der Veda selbst und ich wende mich desshalb für einige Augenblicke zu

e) Soma und Varuna.

Die Berührungspunkte beider Götter sind zahlreich und der bedeutsamste unter denselben ist der, dass Varuna wie Soma im hohen Himmelshaus wohnen und beide von den himmlischen Gewässern umgeben sind. Von den Stellen, die uns der Rigveda über die Beziehungen bietet sind folgende zu nennen: 5, 85, 2: (varuno) divi sūryam adadhāt somam adraṇ / „Varuna setzte an den Himmel die Sonne, Soma in den Stein.“ 1, 91, 3: rājño nu te varuṇasya vratāni bṛihad gabhīraṁ tava soma dhāma / „dein ist des Königs Varuna Gebiet (d. i. der Himmel), gross und tief ist, o Soma, dein Haus.“ 9, 77, 5: cakrir divaḥ pavate kritvya raso mahāñ adabdhō varuṇo hurug yate / „der thätige wirksame Saft des Himmels strömt geläutert, der grosse für den bösen untrügliche Varuna.“ 9, 90, 2: vanā vasāno varuṇo na sindhūn vi ratnadhā dayate vāryāni / „in die Wasser*) gleich wie Varuna in die Ströme sich hüllend vertheilt der Reichthumspender Güter.“ cf. auch 10, 167, 3: somasya rājño varuṇasya dharmanī bṛhaspater anumatyā u śarmanī, wo die enge

*) vana (Ngh. 1, 12) udakanāma.

Zusammenstellung von Varuṇa und Soma gewiss auf die Verwandtschaft beider zurückzuführen ist. Wir sehen also hier Soma in verschiedenen Verbindungen mit Varuṇa; bald ist er sein Geschöpf (diese Anschauung ist die naheliegendste, da Varuṇa die Wasser spendet), bald gleicht er ihm als straffender und untrüglicher Gott gegenüber dem Bösewicht, bald wird er mit ihm wegen der Wasser verglichen, in die sie beide gehüllt sind. Diese letztere Anschauung ist es nun, die etwas modificirt in der citirten Stelle RV. 9, 95, 4 wiederkehrt und Veranlassung gab Soma mit Varuṇa geradezu zu identificiren, denn „varuṇam“ ist = varuṇam iva somam = varuṇam iva apo vaśānam somam. Auch das Ritual gibt uns einige Beiträge für die Beziehungen zwischen Varuṇa und Soma, und zwar so, dass es wie in dem erwähnten Verse Varuṇa oft ohne weiteres für Soma braucht. So heisst es Vāj. Samh. 4, 36: a) varuṇasyottambhanam asi, b) varuṇasya skambhasarjanī sthaḥ, c) varuṇasya 'ritasadanyasi u. s. f. In all diesen Yajus bedeutet Varuṇa den Soma und wohl darum, weil Soma eingebunden ist; denn „varuṇa upanaddhaḥ“ (cf. Taitt. Samh. 4, 4, 9, 1) oder vāruṇo vai kṛitah soma upanaddhaḥ (Taitt. Samh. 6, 1, 11, 1. 5) u. s. w. Ich glaube, der Grund dieser Ansicht, der eingebundene Soma gehöre Varuṇa, liegt darin, dass der Somatrank eigentlich im Himmel aufbewahrt ist, ehe er zur Erde niederkommt, Varuṇa demnach in seiner alten Auffassung als Himmels-gott hier zu nehmen ist. Sonst vgl. man noch aus der Vāj. Samh. 8, 56: soma āgataḥ / varuṇa āsandyām āsannaḥ / „Soma ist er zurückgekehrt“ (Mahādhara: śakatādāgato 'varūdhah), „Varuṇa auf die Āsandī gesetzt“, wo wir also einer zweiten Auffassung von Soma-Varuṇa begegnen, die vielleicht den „König“ Soma andeuten soll. —

Nach diesen versuchsweise gegebenen Deutungen kehre ich nun noch einmal zurück zum Ausgangspunkt unserer Erörterungen, um einige durch Varuṇa's Fassung als Wassergott leicht erklärbare Stellen nachzutragen. Dahin gehört die leicht verständliche Bezeichnung der Wasser als Varuṇa's Frauen, welche wir Taitt. Samh. 5, 5, 4, 1 in den Worten „āpo varuṇasya patnaya āsan“ sehen, sowie die durch RV. 8, 41, 2 vertretene Ansicht, dass die sieben Ströme Varuṇa's Schwestern

seien und er in deren Mitte (am Himmel natürlich) stehe. Wir verstehen ferner, warum Varuṇa im Besitze vieler Heilmittel gedacht wird und er sich zum „Herrn der Aerzte“ entwickelt. Man vgl. R.V. 1, 24, 9: „*śatam te rājan bhishajāḥ sahasram*“ (= Taitt. Samh. 1, 4, 45^b). Vāj. Samh. 21, 58: „*savitā varuṇo bhishag iṣṭo devo vanaspatih etc.*“ 21, 40: „*savitāram varuṇam bhishajāṁ patim.*“ Hierher ziehe ich auch Vāj. Samh. 19, 80: *śisena tantram manasā manīṣhina ūrṇāsūtreṇa kavayo vayanti / āsvinā yajñam savitā sarasvatīndrasya rūpam varuṇo bhishajyan* „mit dem Weberblei weben im Geist das Gewebe die weisen, mit dem Wollenfaden die Kavi's, die Āsvins, Savitar, Sarasvatī das Opfer, Varuṇa Indra's Gestalt heilend;“ dazu vgl. man Vāj. Samh. 21, 22, wo Varuṇa das Opfer zu einem Heilmittel (für Indra, wie Mahtdh. hinzuflügt) machen soll*). —

Sahen wir so Varuṇa als Gott, der die Wasser beherrscht und sie vom Himmel herabströmen lässt, so führt uns diese Erörterung einen Schritt weiter, nämlich zu den Göttern selbst, welche mit dem die Erde erquickenden Regen im engsten Zusammenhang stehen. Dies sind vor allem die Götter des Sturmes und der ihnen im Kampf gegen Vṛitra mit seinem Blitz zur Seite stehende Indra, deren beider Verhältniss zu Varuṇa jetzt zu besprechen unsere Aufgabe ist.

f) Varuṇa mit Indra und den Maruts.

Es ist von besonderem Interesse und für die Aufhellung anderer Probleme der vedischen Mythologie von Wichtigkeit, zu beobachten, wie Varuṇa mit Indra und den Maruts auf der einen, Mitra-Varuṇa und die Āditya's auf der andern Seite nichts anderes sind als mythologische Ausdrücke oder Sigel für verschiedene Gebiete im grossen Wirkungskreis

*) Mit Rücksicht auf dieses Gebiet Varuṇa's ist es zu erklären, wenn er (durch die befruchtenden Wasser) Fruchtbarkeit gibt. Dies scheint der Sinn seiner Nennung z. Beispiel A.V. 5, 25, 6; 6, 132, 1, Zaubersprüche, welche als Befruchtungssegen angesehen werden können und im Gegensatz hierzu 7, 90, 1. 2, wo dem Feinde Impotenz gewünscht wird. Dass der Gott der Wasser nicht nur über ihre gute, heilsame Wirksamkeit herrscht, sondern auch über Mangel daran und Trockenheit ist wohl selbstverständlich und zu beweisen überflüssig. Was bedeutet aber A.V. 4, 4, 1?

unsers Gottes; es ist dies ein Punkt, der verallgemeinert von principieller Bedeutung werden kann für die Beseitigung des über der vedischen Mythologie und damit über dem ganzen Veda lagernden Dunkel: durch Verbindung einzelner hervorragender Götter mit andern treten sie aus der weiten Sphäre ihrer Thätigkeit heraus und hinein in das speciellere Gebiet, das nun bestimmt wird durch den Charakter des Gottes, mit dem sie sich verbinden. So sind Indra-Agni, Indra-Varuna, Indra-Vishnu, Indra-Soma wahrscheinlich verschiedene Gebiete im Gesamtbereich Indra's, specialisirt durch die einzelnen Götter, mit denen er sich verbunden. In gleicher Weise sind auch Indra-Varuna und Mitra-Varuna lediglich Ausdrücke für zwei wichtige Gebiete im Herrschaftsbereich unsers Gottes, indem der eine den Wasser- und Regenhimmel, der andere das vom Sonnenlicht durchflossene Firmament mit dem an ihm wandelnden Sonnengott bezeichnet. Eine bedeutungsvolle Stelle hierzu bietet uns Rigveda 7, 82, 5: *indravarunâ yad imâni cakrathur visvâ jâtâni bhuvanasya majmanâ / kshemenâ mitro varunam duvâsyati marudbhir ugrâh subham anya iyate //* „Seit ihr, o Indra-Varuna, durch (eure) Macht all die Wesen der Welt schufet, ehrt Mitra im Frieden Varuna, der andere, (Indra), der gewaltige zieht mit den Maruts aus zum Glanz*.“ Wir treffen in diesem Verse beide Anschauungen zugleich an und sehen unter besonderer Betonung des resp. Gebietes Mitra sowohl als Indra mit dem Himmels-gott verbunden; es ist ohne weiteres klar; dass *kshemenâ duvâsyati* nur auf den friedlichen Glanz des Sonnenhimmels**), *marudbhir subham iyate* nur auf den tobenden Kampf des Gewitters bezogen werden kann, und dass dem *kshemenâ* u. s. w. die zweite Vershälfte gegenübersteht, wenn auch dies Bild selbst in anderer Weise fortgesetzt wird. Dieser Vers zeigt uns die Stellung aller drei Götter am Ursprünglichsten; aber dies schliesst natürlich nicht aus, dass in beiden Fällen eine Weiterentwicklung stattge-

*) *subham* erklärt Sây. mit *udakam* (Ngh.) *prerayati* und *sobhanam alamkâram prâpnoti*. Ich ziehe letztere Auffassung vor und deute *subh* auf den Glanz der Blitzwaffen beim Vritrakampf.

**) Ich mache darauf aufmerksam, wie sehr diese Verbindung Varuna's mit Mitra zu unserer oben gegebenen Erklärung desselben als Lichthimmel stimmt.

funden hat und jede von beiden Gruppen erhöhte, kosmogonische Thätigkeit erlangt. Führen wir nun Stellen an, die uns Varuṇa im Verein mit den Maruts zeigen: R.V. 1, 161, 14 *divā yānti maruto bhūmyāgnir ayam vāto antarikṣheṇa yāti / adbhīr yāti varuṇaḥ samudrair yushmāñ ichantaḥ śavaso napātaḥ*. „Am Himmel wandeln die Maruts, auf der Erde Agni, durch den Luftraum der Wind, in den Wassern des (Himmels-) Meeres wandelt Varuṇa: nach euch verlangend, o Söhne der Kraft“ (d. h. damit ihr das die Wasser herabführende Gewitter hervorruft). 8, 41, 1: *asmā ū shu prabhūṭaye varunaya marudbhyo 'reā viduṣṭarebhyaḥ yo dhītā mānushāṇām paśvo gā iva rakshati . . .* „Singe zur Macht dem Varuṇa, singe den weiseren Maruts, der der Menschen Gedanken gleichwie die Kühe der Herde beschützt.“ Und ebenso sind in den folgenden beiden Versen die Maruts gemeint, obschon ihr Name nicht genannt ist: 5, 85, 4 ab siehe Seite 85, ed.: *sam abhṛeṇa vasata parvatāśas tavishīyantaḥ śrathayanta vīrāḥ //* „Mit der Wolke umhüllten sich die Berge; es lösten sie (die Wolke) die ungestüm vordringenden Männer“ (d. h. die Maruts bewirkten, dass die Wolke sich ausregnete und verschwand*). 8, 41, 6: *tritām jūti saparyata vraje gāvo na samyuje yuje āsvāñ ayukshata /* „den Trita verehrt mit Eifer, sie (die Maruts) schirrten an die Rosse zum Gespann, gleichwie Kühe in der Hürde zum vereinen sind (?).“ Wir begegnen dieser selbigen Anschauung von Varuṇa und den Maruts sogar im Śat. Brāhm., wo es 2, 5, 2, 6 heisst: „die Herrschaft ist Varuṇa; die Maruts die Stämme.“ Beide, Varuṇa und die Maruts, treten uns ferner mit Mitra (wofür ich auf Späteres verweise) und mit Indra verbunden entgegen, für letzteres citire ich R.V. 3, 62, 2. 3 *ayam u vām purutamo rayīyañ chaśvattamam avase johavīti / sajoshāv indrāvaruṇā marudbhīr divā prithivya śrinutaṁ havam me //* „dieser euer eifrigster (Verehrer) ruft fort und fort euch inständig zu Hilfe nach Schätzen verlangend; vereint, o Indra-Varuṇa, mit den

*) Ähnlich auch Ludwig. Grassmann dagegen: „Und müde werden selbst die starken Wanderer;“ nehmen wir an der transitiven Fassung des Mediums Anstoss, so können wir auch übersetzen: es lösten sich (los) die Maruts d. h. als die Wolke die Berge verhüllte, da stürmten sie los zum Vjitrakampf.

Maruts, mit Himmel und Erde höret meinen Ruf.“ 3. asme tad indrāvaruṇā vasu shyād asme rayir marutah sarvavīrah / „bei uns sei, o Indra-Varuna, dieser Schatz, bei uns Reichthum, o Maruts, mit voller Nachkommenschaft.“ 9, 33, 3 und 34, 2: „der Soma strömt für Indra, Vāyu, Varuṇa, die Maruts, er strömt für Vishṇu*)“ u. s. w.

Wir wenden uns zu Indra-Varuṇa und führen bald die auf sie bezüglichen Stellen an. RV. 7, 82, 3: anv apām khāny atrintam ojasā sūryam airayatam divi prabhum / indrāvaruṇā made asya māyino 'pivatam apitah pivatam dhiyah // „ihr bohrtet die Wasserkanäle durch eure Kraft; die mächtige Sonne setztet ihr an den Himmel; im Rausche dieses Zaubertranks schwelltet ihr die trockenen, schwelltet ihr die Ceremonien (machtet sie wirksam).“ 7, 85, 3: āpaś cid dhi svayaśasah sadahsu devīr indram varuṇam devatā dhuḥ / „All die göttlichen Wasser, selbstleuchtend in ihren Sitzen machten Indra-Varuṇa zu Götteru.“ Vālah. 11, 4: ghṛitapruśah saumyā jīradānavah sapta svasārah sadana ritasya / yā ha vām indrāvaruṇā ghṛitaścutas tābhīr dhattam yajamānāya śikṣhatam // „Butter sprengend mit Soma vereint, schnell spendend sind die sieben Schwestern in des rita Sitz. Mit euern Butter-riefenden Kühen (oder Schwestern) spendet, o Indra-Varuṇa, dem Opferer und helfst.“ Cf. noch Vers 3, wo sie śubhas patī, Vers 7 wo sie Spender von Nachkommenschaft und Nahrung genannt worden sind. Hierher gehört ferner A.V. 3, 13, 2, wo etymologisirend das Naturverhältniss beider besprochen ist: yat preshitā varuṇenācchibham samavalgata / tad āpnod indro vo yatīs tasmād āpo annuṣṭhana // „als von Varuṇa entsandt ihr schnell euch in (rollende, hüpfende) Bewegung setztet, da erreichte euch Indra auf dem Wege; deshalb bietet ihr euch als „āpas“ dar.“ Cf. noch Vāj. Samh. 19, 48; A.V. 3, 4, 5, 6, wo Varuṇa als der bezeichnet wird, der Indra aus der äussersten Ferne rief u. a.

*) Hier ist noch Vāyu, als Gott des Windes, sehr bezeichnend hinzutreten. Beachtenswerth ist auch, dass Vishṇu, der Freund Indras, der beim Vṛittrakampf bei Seite tritt, um nachher hell zu strahlen, mit diesen Göttern verbunden ist, zwar als mit ihnen zusammengehörig, seinem Wesen nach aber doch andrer Natur, in dem 3. Vertheil für sich allein steht.

Gehen wir nun von diesem Charakter der beiden Götter aus und ziehen wir die Folgerungen, die aus ihrer Stellung als Wassergötter sich ergeben, so sehen wir (wie oben bei Varuṇa), dass die Kuh ihre Gabe ist, wir lernen sie als Erhalter der Menschen, als Spender von Reichthum und Nahrung, von Nachkommenschaft kennen; dem der sie preist, verleihen sie Ruhm, und wie sie beide selber kämpfen stehen sie auch den Ihren gegen die Feinde bei und verleihen ihnen den Sieg.

So erscheinen sie R.V. 4, 42, 10 als Spender der Kuh: *tām dhenum indravaruṇā yuvam no visvāhā dhattam anaspshurantīm* / „gebet uns, o Indra-Varuṇa, alltäglich die nicht wegstossende Kuh.“ Von weiteren auf ihre Thätigkeit als Spender von Hilfe, Schutz, Reichthum etc. bezüglichen Versen führe ich an R.V. 1, 17, 2: *gantārā hi stho 'vase havam viprasya māvataḥ / dhārtārā carshanīm* // „ihr kommt ja zu Hilfe auf den Ruf des mir gleichen Sängers, ihr Erhalter der Menschen.“ 6. *tayor id avasā vayam sanema ni ca dhīmahi / syād uta prarecanam* // „durch der beiden Hilfe möchten wir erwerben und aufspeichern, möchte auch Ueberfluss sein.“ 7. *indravaruṇa vām aham huve citrāya rādhasē / asmānt su jigyuśhas kṛitam* // „euch rufe ich, o I.V., zu glänzender Gabe, machet uns trefflich zu Siegern.“ 6, 68, 2: *tā hi śreṣṭhā devatātā tujā śurānām śavisṭhā tā hi bhūtā / maghonām manhiṣṭhā tuviśuśhma ṛitena vṛitratūrā sarvasenā* // „die beiden sind ja die besten durch ihren Eifer unter den Göttern, die kräftigsten der Helden seid ihr geworden; die freigebigsten unter den Maghavans, grosse Kraft besitzend, durch das ṛita den Vṛitra besiegend, Führer der ganzen Scharen.“ ib. 5. *sa it sudānuḥ svavāṇ ṛitavendrā yo vām varuṇa dāsati tman / ishā sa dvishas tared dāsvān vaṇsad rayim rayivataś ca janān* // „der ist mit trefflicher Gabe und Hilfe versehen und mit ṛita versehen, der euch, o I.V., selbst verehrt, er übertrifft, spendend, an Speise seine Feinde, erlangt Reichthum und reiches Volk.“ 4, 41, 2: *indrā ha yo varuṇa cakra āpī devau martah sakhyāya prayasvān / sa hanti vṛitrā samitheshu śatrūn avobhir vā mahadbhiḥ sa pra śṛiṇve* // „wenn ein Mensch die beiden Götter I.V. sich zu Freunden machte, an Speise reich um die Freundschaft zu erlangen (d. h. spendend), der tödtet die Vṛitra's, die Feinde in den Kämpfen; durch eure grosse Hilfe

wird er berühmt.“ 4. *indrā yuvam varuṇā didyūm asminn oṣiṣṭham ugrā ni vadhīṣṭam vajram / yo no durevo vṛikātir dabhītis tasmin mimāthām abhibhūty ojaḥ //* „Schleudert ihr, I.V., o starke, das stärkste Geschoss, den Donnerkeil auf ihn, welcher uns ein feindseliger schädigender Verderber, an dem zeigt eure überlegene Macht*)." Dass sie auch zu Nachkommenschaft behilflich sind, zeigt RV. 7, 84, 5; 7, 82, 9 u. a.

Diese drei Punkte: Sieg — Reichthum — Nachkommen — sind überhaupt der wesentliche Inhalt aller an Indra-Varuṇa gerichteten Hymnen und darum kann ich mich mit den citirten Stellen begnügen. Aber trotz der engen Verbindung beider Götter ist ihr Wesen nicht ganz verschmolzen, beide sind nach derselben Richtung hin thätig, und doch ist ihr ursprünglicher Charakter nicht ganz verwischt, hier wie dort finden wir in den Indra-Varuṇahymnen Spuren, dass den Dichtern ein auf dem ursprünglichen Charakter beider Götter beruhender Unterschied wohl bekannt war. Ich führe alle Verse an, die ich gefunden habe. 6, 68, 3: *vajrenānyaḥ śavasaḥ hanti vṛitraṃ sishakty anyo vṛijaneshu vipraḥ /* „der eine tödtet durch seine Kraft mit dem Donnerkeil den Vṛitra, der andere der weise schenkt bei den Mühen seine Gunst.“ 7, 82, 2: *samrāḥ anyāḥ svarāḥ anyā ucyate.* „Allherrscher heisst der eine, Selbstherrscher der andere.“ ib. 6. *ajāmim anyāḥ śnathayantam ātirad dabhrebhir anyāḥ pra vṛiṇoti bhūyasaḥ /* „den Vernichter von fremdem Stamme überwand der eine; mit wenig Gefährten wehrt der andere viel mehr Feinde ab.“ 7, 83, 9: *vṛitrāny anyāḥ samitheshu jighnate vratāny anyo abhi rakshate sadā /* „die Feinde tödtet der eine in den Schlachten, die Satzungen schirmt stets der andere.“ 7, 84, 2: *pari no heḷo varuṇasya vṛijyā uruṃ na indrah kṛiṇavad u lokam /* „Uns meide der Zorn Varuṇa's, Indra schaffe uns weiten Raum (d. h. mache die Herrschaft weit).“ 7, 85, 3: *kṛiṣṭīr anyo dhārayati praviktā vṛitrāny anyo apratīni hanti /* „der eine hält die erschreckten Stämme, der andere tödtet die unwiderstehlichen Vṛitra's.“ Ausserdem sei nochmals 7, 82, 5 erwähnt, wo es heisst, dass im Frieden Mitra den Varuṇa

*) Cf. namentlich noch RV. 7, 83, wo sie dem befreundeten Sudās beistehen.

verehre, Indra aber mit den Maruts gegen die Feinde ausziehe; zu letzterem kann in gewisser Weise A.V. 3, 4, 5 gezogen werden: „komme herzu aus der weitesten Ferne; günstig sollen dir Himmel und Erde sein; dies sagte so König Varuṇa; er rief dich; komme dazu heran.“ Sehen wir in den beiden letzten Stellen noch die ursprüngliche Naturanschauung, die uns den Himmelsgott als den beständig bleibenden zeigt; zu dem erst zu Zeiten Indra hinzutritt, so führen uns die andern Stellen über dieses ursprüngliche Verhältniss hinaus; wir sehen aus jenen einfachen Naturvorstellungen den Gegensatz von samrāj und rājan erwachsen, indem Varuṇa's Gebiet, der Himmel, sich zu allen Zeiten, Indra's Gebiet hingegen nur dann sich zeigt, wenn er mit den Maruts auf die Kriegsfahrt geht; wir sehen den ethischen Charakter Varuṇa's hervorgehoben gegenüber dem kriegesischen Wesen Indra's, und diesen Gegensatz ausgedrückt dadurch, dass der erstere die Satzungen beschirmt, der andere hingegen die Feinde selbst bekämpft. Ich möchte diese uns hier entgegentretenden Ideen vergleichen mit dem Verhältniss von Herrscher und Feldherr, von denen der erstere das Reich regiert und ordnet, während der andere es gegen seine Feinde von aussen schützt*). Wir sehen daher Varuṇa als den vipra bezeichnet im Gegensatz zum Krieger und müssen die von ihm geschenkte Gunst auf die Mühe und Arbeit im Frieden beziehen. Wir finden ferner in jenen Versen den Zorn Varuṇa's genannt, und haben damit eine directe Beziehung auf den sittlichen Charakter des Gottes; denn der dieselben Worten „uns meide der Zorn Varuṇa's“ zu Grunde liegende Wunsch kann nur der sein, geschehenes Unrecht zu verzeihen und die Sünde nicht dadurch zu strafen, dass er die Feinde, gegen die Indra kämpft, hereinbrechen lässt. Dass

*) Ganz in gleicher Weise tritt Indra als Vertheidiger der Gesetze Mitra-Varuṇa's gegen die dieselben angreifenden Feinde auf. cf. 10, 89, 8 und 10, 113, 5 des RV. — Erwähnt möge auch A.V. 3, 6, 2 sein, wo der aśvattha angeredet wird als „vritratödtender Genoss durch Indra, durch Mitra-Varuṇa.“ Ueberall tritt oben Indra's Kriegsnatur hervor, bei Varuṇa und M.V. dagegen das Gesetzmässige, Ordnungsmässige, Sittliche und Weise. Man vergleiche auch die in Capitel V. erwähnten Stellen, wo die Maruts von Varuṇa unterwiesen, von Indra gegeben heissen u. a. Es hat dies ganz denselben Sinn.

wir dies so fassen dürfen, zeigt ganz deutlich RV. 7, 28, 4: ebhir na indráhabhir daśasya durmitráso hi kshitayah pavante / prati yac cashṭe anṛitam anenā ava dvitā varuṇo māyī nah sāt // „in diesen Tagen, o Indra, beschütze uns; mit (Waffen-) glanz strömen ja herbei die feindlichen Stämme; das Unrecht, das der sündenlose sieht, möge uns doppelt der weise Varuṇa lösen.“ Also auch hier sehen wir einen Unterschied beider angedeutet, wobei Varuṇa in dem ihm eigenen sittlicheren Charakter hervortritt*). Am deutlichsten tritt uns nun der grosse Gegensatz beider Götter RV. 4, 42 entgegen, wo sie beide sich ihrer Vorzüge rühmen. Die ersten vier Verse der Hymne haben wir bereits oben citirt und können hier darauf verweisen. Was den vierten anlangt, so hat Ludwig ihn dem Indra zugeschrieben, aber mit Unrecht; er hat jedenfalls dies daraus geschlossen, dass „aham apo apinvam“ den Vers einleitet; aber wir wissen bereits, dass diese Anschauung von Varuṇa als Wassergott dem ganzen Veda eigen ist und wir haben demnach keinen Grund hier davon abzugehen. Dazu kommt noch, dass Vers 3 Varuṇa sich selber Indra nennt, um in dem Rangstreit seine Ebenbürtigkeit zu beweisen, und noch deutlicher spricht für die Zugehörigkeit unseres Verses die gerade Varuṇa eigenthümliche Verbindung mit rita, sowie seine Bezeichnung als Sohn der Aditi und ferner die Anspielung auf seine kosmogonische Thätigkeit. Was die Bedeutung dieses Rangstreites beider Götter anbetrifft, so will ich zur Erklärung desselben zunächst die Indraverse selbst anführen. 5. „mich rufen die mit trefflichen Rossen versehenen Männer, nach Beute verlangend; mich die im Kampf umgeschlossenen (Say. santah. Gr. die Erlesnen); ich rufe die Schlacht hervor, ein Maghavan bin ich Indra; ich wirble den Staub auf, überlegen an Macht.“ 6. „Dies alles that ich. Keine Göttermacht wehrt mir, dem Unbezwungenen. Wenn mich die Somatränke berauschten und die Recitationen, dann stehen in Furcht Himmel und Erde, die unbegrenzten.“

*) Hierher kann man auch RV. 7, 84, 4 ziehen, wenn man (syntaktisch) yaḥ aus yad durch Attraction entstanden sein lässt und dem āditya gegenüber śūra auf Indra bezieht: pra ya ādityo anṛitā mināty amitā śūro dayate vastūni.

7. (Sänger:) „die ganze Welt kennt dich als solchen; deine Thaten verkündest du, o Weiser, dem Varuna; du bist berühmt als Vernichter der Feinde; du liessst frei die eingesperrten Ströme.“

Was von entscheidender Bedeutung für die Beurtheilung unserer Hymne sein dürfte, ist die Art und Weise, wie beide Götter einander gegenüber gestellt werden; wir sehen keine Verengerung der Machtbefugnisse des einen und Erweiterung der des andern, wir haben nur eine Gegenüberstellung der gesammten von Anfang an mit ihnen verbundenen Wirksamkeit. Durch die Worte des Dichters am Schluss wird nun Indra direct der Vorzug vor seinem Nebenbuhler gegeben und offenbar, wenn wir an Vers 5 denken, seiner Eigenschaft als kriegerischer Gott zu Liebe. Man könnte glauben, dass wir hier nichts als einen Brauch der vedischen Dichter haben, die sich ja darin gefielen, den augenblicklich besungenen Gott höher zu stellen als alle andern; dies ist ein Punkt, auf den auch Muir (or. S. t. V. Seite 125) aufmerksam macht, wenn er sagt: All these texts which are so laudatory of Indra, may be paralleled in the Rigveda, not only by similar ones referring to Mitra and Varuna . . . but also by a farther set of texts in which other gods are magnified in the same style of panegyric. This is in accordance with the practice of the Indian poets to exaggerate (cf. Müller's history p. 532 ff.) (in a manner which renders them often mutually inconsistent) the attributes of the particular deity who happens at the moment to be the object of celebration. Er führt nun zum Beweise seiner Behauptung mehrere lehrreiche Beispiele an, wo verschiedene Götter andern untergeordnet sind. Und in der That lässt sich ja fast bei allen Göttern das specielle Gebiet ihrer Wirksamkeit zum Herrschaftsbereich über alle andern Götter machen, die ihnen darin untergeordnet erscheinen müssen. Wir werden uns daher veranlasst finden müssen für verschiedene Vedastellen dies untergeordnete Verhältniss von Varuna in gleicher nur poetischer Weise zu erklären, ohne einen weiteren Schluss von historischer Tragweite daraus zu ziehen, so in R.V. 1, 101, 3: „welches (Indra) grosser Mannskraft Himmel und Erde (folgen), in dessen Gebiet Varuna und Sûrya sich befinden, dessen Satzung die Ströme folgen“ etc. cf. A.V.

20, 106, 3. — Vâj. Samh. 8, 37, wo er aus demselben Grunde samrâj heisst, Varuṇa rājan u. s. w. Solche Verse scheinen demnach weniger geeignet, aus ihnen einen Schluss zu ziehen auf den allmählichen Machtübergang Indra's an Varuṇa, und ebenso wenig kann ich Roth (S. 73) beistimmen, wenn er als Beweis für diesen Uebergang den Umstand anführt, dass im 10. Maṇḍala kein einziges Lied an Varuṇa gerichtet sei. Schliessen wir uns Muir an, der S. 121 seines oben citirten Buches zu diesen Worten Roth's bemerkt: „I have not observed in the hymns themselves anything that can be construed as a decisive proof that the worship of Indra was superseding that of Varuṇa during the period of their composition. It is true that even in the earlier parts of the Veda the number of hymns addressed to the former god is much greater than that in which the latter is celebrated. But I have not discovered any expressions which would distinctly indicate that the popularity of the one was waning, and that of the other increasing.“ Gleichwohl seien, fährt Muir fort, doch einige Stellen vorhanden, die mit der Annahme eines solchen Machtüberganges nicht unvereinbar sind; er beruft sich zum Theil auf die Stellen, die wir zur Charakterisirung des Unterschiedes zwischen beiden Göttern anführten. Aber wie wir sahen, zeigten uns diese Stellen eben nur eine Unterscheidung beider, aber von einem Machtübergang fand sich darin keine Spur. Und was das 10. Buch anbelangt, so möchte ich aus seinem Schweigen keinen Schluss weiter ziehen; der Beweis, dass das ganze 10. Buch ein späteres sei, beruht mehr auf allgemeiner Annahme, als auf wirklichen Beweisen — wenn auch für viele Lieder diese Annahme gelten kann und wir dürfen fragen, ob nicht vielleicht Anordnungsprincipien den Sammler des Veda veranlassten, die an Varuṇa vorhandenen Lieder ihrer Wichtigkeit wegen voranzunehmen und ob nicht eben der Varuṇakult einzelnen Familien besonders eigen war. Haben wir auch keine Hymnen im 10. Buch, so haben wir doch einzelne Stellen, die von Varuṇa handeln und diese zeigen uns zusammengestellt keine von dem übrigen Veda abweichende Auffassung. Z. B. 10, 8, 5 wird Agni mit Varuṇa identificirt (also Varuṇa Gott des Tages). 10, 11, 1 wird Agni allwissend wie Varuṇa genannt. 10, 14, 7 ist er als Todesgott genannt (= Varuṇa

als Gott der Nacht). 10, 51, 4 erzählt Agni dem Varuna, er sei aus Furcht vor dem Hotaramt weggegangen (desgl.). 10, 65, 6 Varuna in Verbindung mit der Kuh. 8. mit ghrita (Varuna als Gott der Wasser). 10, 66, 2 sind die Maruts von ihm unterwiesen, von Indra ausgesandt (desgl.). 10, 66, 5 heisst er dhritavrata. 10, 93, 4 ist er mit den Lichtgöttern Aryaman, Mitra zusammen. 10, 98, 1 ist Brihaspati mit ihm identifiziert. 10, 99, 10 heisst er weise („weise wie V.“). 10, 123, 6 ist die Sonne sein „goldgeflügelter Bote“ genannt (Varuna als Tageshimmel) u. a. — Wir sehen, es sind sämtlich Stellen, die uns keinen Anhalt zur Annahme eines Machtüberganges geben.

Gleichwohl bietet uns der Veda Beweise für eine solche Annahme und zwar in zwei Hymnen, von denen die eine der Ausgang unserer Erörterung war. Der Gegensatz der beiden Charaktere Indra's und Varuna's ist in ihr zu bestimmt ausgedrückt, das Wesen Indra's als eines Kriegergottes zu scharf dem Varuna's entgegengesetzt*) und die Äusserung des Dichters in Vers 7 so bestimmt dem Varuna abhold, dass wir diese Hymne kaum anders denn für ein Glaubensbekenntnis eines dem Indrakult ergebenen Inders ansehen können. Als ein Beweis für die Interpretation berufen wir uns auf die für die indische Religionsgeschichte hochwichtige Hymne RV. 10, 124, 1—5. Die ersten fünf Verse (die andern gehören wahrscheinlich nicht hinzu) lauten: 1. Komme her, o Agni, zu diesem unserm Opfer mit seinen fünf Gängen, dem dreifachen, mit sieben Fäden; sei unser Opferführer und Leiter. Lange bist du in tiefem Dunkel gelegen. 2. Von dem Ungöttlichen (d. i. Verehrung anderer falscher Götter, wie Vers 3. 5 zeigt) wandle ich, den Göttern gehörig (wörtlich: göttlich) im Verborgenen, heimlich gehend, ausschauend zur Unsterblichkeit. Wenn ich lieblos den lieben verlasse, da gehe ich vom eigenen Freund zu fremdem Geschlecht**). 3. Sehend den

*) Darin liegt zugleich auch ein weiterer Grund, Vers 4 dem Indra abzusprechen.

**) d. h. wenn ich Agni verlasse, so verlasse ich meinen besten Freund. Dies erwäge ich und kehre von der Verehrung der Nichtgötter (der falschen Götter) zurück und gehöre den wahren heimlich an, wodurch ich die Unsterblichkeit erlange.

Gast*) des andern Zweiges, messe ich die vielen Wohnungen des Opfers**) aus; ich verkünde preisend dem Vater Asura den lieben***); von dem „ayajñiya“ (d. h. des Opfers nicht werthem) gehe ich zu dem des Opfers werthen Theil. 4. Viele Jahre verbrachte ich bei ihm. Wenn ich Indra mir wähle, verlasse ich den Vater (Asura-Varuṇa). Agni, Varuṇa, Soma, diese wanken; es wandte sich die Herrschaft (ging über); ich gehe heran und stütze sie. 5. Truglos wurden die Asuras (vor meinen Augen; ich erkenne dass sie die richtigen Götter und keine trügerischen sind) und du, o Varuṇa, mögest mich lieben. Der du vom Wahren trennst das Unwahre, komme heran zur Oberherrschaft über mein Reich.“ Ich fasse all die Verse zusammengehörig und kann sie nicht an Agni, Indra und vielleicht die Sänger vertheilt betrachten, da auf diese Weise ein klares Verständniss nicht erreicht werden kann. Die Hymne ist offenbar das Lied eines dem alten Varuṇa-Agniglauben angehörigen oder zu demselben zurückkehrenden Sängers, denn zwei verschiedene Glaubenssysteme stehen in ihr einander gegenüber, auf der einen Seite Agni, Soma, Varuṇa (Asura), auf der andern Indra, dessen bestimmter Gegensatz zu dem Vater Asura Vers 4 durch die Worte „Indra mir wählend verlasse ich den Vater“ deutlich gekennzeichnet ist. Verschiedene andere hinzutretende Momente verdienen die höchste Beachtung: so, dass der Dichter sein bisheriges Verhalten als „adeva“ bezeichnet, dass er ayajñiyo bhāgaḥ dem yajñiyaḥ gegenüberstellt, dass Agni lange im Dunkel gelegen habe, dass er das Verlassen des Agni ein Verlassen des Freundes nennt und Nachfolge fremder Sippe, dass er wieder ihn „dem Vater A. preisend verkündet.“ Ja noch mehr, er spricht von der wankenden Herrschaft der drei

*) Hier ist Agni als Gast der Götter bezeichnet; sein Aufenthalt ist sonst immer bei den Menschen, deren Freund er ist. — Die beiden Zweige sind Götter und Menschen.

**) Bereite den Opferplatz in seinen einzelnen Theilen; die verschiedenen Altäre, auf denen Agni brennt etc.

***) Vater Asura ist Varuṇa, der oft so benannt wird und der „liebe“ ist Agni, wozu das oben Gesagte über das Verhältniss von Agni-Varuṇa zu vergleichen ist. Die des Opfers nicht werthen Götter sind die vorher mit adeva bezeichneten, denen deva gegenübersteht.

Götter und seinem Entschluss sie zu stützen, er kommt zur Erkenntniss, dass die Asuras truglos sind und allein die wahren Götter und bittet den Vater Varuna, den obersten Asura, die Herrschaft anzutreten über sein, des Sängers, Reich. In solchen Worten kann ich nichts anderes finden als eine Rückkehr zum alten Glauben und ein Abschwören neuer Götter, und ich zweifle nicht, dass in dieses Lied der alte Glaubensgegensatz klingt, der Inder und Iranier schied in die Anhänger der Asura- und Devareligion. Dass die Hymne selbst so weit hinauf reicht, liegt mir zu behaupten fern; wohl aber scheint sie ein Nachton aus späterer Zeit zu sein, wo wohl solche Gegensätze fortbestanden haben mochten. Allem Anschein nach weist uns dies Lied hin auf den im Gegensatz zu Indra stehenden Feuerkult und damit zu den Vertretern dieses Feuerkult, zu den Atharvans. Es ist wahrscheinlich und von Haug schon mehrfach bemerkt worden, dass diese Atharvans in nahem Verhältniss hinsichtlich ihres Cultes zu den Zoroastriern standen, und wir können aus ihrer dadurch bedingten religiösen Gegnerschaft gegen die Brahmanen erklären, warum sie bei den Indraverehrern verachtet waren, warum der Atharvaveda, wenigstens lange Zeit, nicht gleiches Ansehen wie die andern Veden genoss*).

Ich halte nun 10, 124, 1—5 für das Lied eines solchen indischen Anhängers des alten Feuerdienstes, welcher der neuen, Agni und Asura entgegen gesetzten Indrareligion abschwört. Hierfür spricht ausser dem allgemeinen oben skizzierten Gedankengang namentlich die Stellung Varuna's gegenüber dem Sänger. Varuna ist wenigstens seiner Gestalt nach

*) Wenn es befremdlich erscheinen dürfte, dass auch „Soma“ genannt ist, so darf darauf aufmerksam gemacht werden, dass der Homakult ja auch in das Parsiritual aufgenommen wurde und dies jedenfalls, weil er anfänglich wahrscheinlich von Zarathustra ausgeschieden, doch im Glauben des Volkes sich erhielt. Es kann sein, dass der Dichter (und die Atharvans) einer besonderen Secte angehörten, dass er den sowohl von den Iranern als Indern gemachten Neuerungen fern blieb, dass er den gewiss altarischen Soma-Asura-Feuerkult, von dem die ersteren durch die anfängliche Aufgabe des Homakult, die letzteren durch die wahrscheinlich anzunehmende Aufgabe des Asura-kult abgewichen sein mögen, beibehielt, jedenfalls steht er aber den Indraverehrern ungleich entschiedener entgegen, als der anderen Richtung, mit der er den Asura- und Feuerkult gemeinsam hat.

eine in die arische Zeit hinaufreichende Göttererscheinung*) und hat sich von demselben Stamme aus entwickelt, dessen anderer Zweig Ahuramazda ist; der Name selbst, der in arischer Zeit eine Bezeichnung für den Himmel ist, dürfte zum Gottesnamen erst später geworden sein und zwar dadurch, dass man die Varuna zu Grunde liegende Gestalt des *pitā asuraḥ* mit *varuna* benannte. Dieser Asura oder Varuna scheint nun nach den Angaben des Atharvaveda in näherer Beziehung zu dem Atharvan gedacht zu werden. Man vergleiche z. B. das Seite 88 citirte Zwiegespräch zwischen ihm und dem oft mit „Varuna“ angeredeten Vater Asura; man sehe ferner Vers 11 derselben Hymne, welcher ebenso eine nahe Beziehung beider bezeugt; denn es heisst daselbst ausdrücklich, dass Varuna den Atharvan, den gottverwandten Vater erzeugt habe; es darf auch nicht unbeachtet bleiben, dass in demselben Verse sich der Priester „deva“ nennt**), genau so wie wir ihn in unserer Rigvedahymne „deva“ sich bezeichnen sahen, kurz alles weist hier auf alte historische Beziehungen hin. Beachten wir nun, wie eng das Verhältniss zwischen Agni und Varuna in jedenfalls uralter Zeit gewesen sein muss, denn wir finden es so häufig im Veda angedeutet, beachten wir, wie unzählige Male dem im 3. Verse (cd) ausgesprochenen engen Verhältniss Agni's (*śeva*) zu Varuna (Vater Asura) analog, der Zendavesta das Feuer „*ātarem ahurahē mazdāo puthrem*“ nennt, so scheint der Hinweis auf alte culturhistorische Beziehungen aus dieser Hymne mit Recht entnommen zu werden.

Wenn ich die letzten vier Verse unseres Liedes ausser Acht gelassen habe, so geschah es, weil ich in ihnen keinen Zusammenhang mit den ersten sehen kann. Als äusserer Beweggrund tritt hinzu, dass Vers 7 im Jagatīmetrum gedichtet ist und dieses Versmass dem Trishtubh folgt und vorausgeht, ohne dass ein solcher Wechsel des Metrums durch einen beab-

*) Das Nähere siehe Cap. IX.

**) *devo devāya grīṇate vayodhā vipro viprāya stuvate sumedhāḥ / ajijano hi varuṇa svadhāvannatharvāṇam pitaraṃ devabandhum / tasmā u rādhaḥ kṛiṇuhi suprasastaṃ sakhā no asi paramaṃ ca bandhuḥ*. Und Vers 10 sagt der Sänger: *samā nau bandhur varuṇa samā jā vedāham tadyanpāveshā samā jā etc.* (A.V. 5, 11.)

sichtigten Strophenwandel erklärt werden kann. Wir sehen sodann in Vers 9 plötzlich Indra nicht in der polemischen Weise der Verse 1—5, sondern als einen hochgepriesenen Gott genannt und ebenso wohl Vers 6, wo die *vritra*-Tödtung doch nur auf Indra sich beziehen kann, dessen Heldenthaten*) besungen werden; wir finden ferner zwischen den Versen 6—9 keinen Gedankengang, der diese Verse als zusammengehörig kennzeichnete, — Gründe genug, um diese Verse als hier angefügte Theile anderer Hymnen bezeichnen zu dürfen, wie wir dies so oft im Veda thun müssen.

Was sonst noch von Indra-Varuna bemerkt werden kann, ist unbedeutend. Ihr Charakter als durch den Regen schöpferische Götter konnte sie zu kosmogonisch thätigen Wesen entwickeln und wir finden sie ab und zu, wenngleich selten in dieser Beziehung genannt (cf. R.V. 7, 82, 5), oder wie sie Schutz im Kampf gewähren, so werden sie allgemein zu schützenden Göttern und sind in diesem Verhältniss öfter angerufen.

Ich wende mich zum letzten Theil meiner Aufgabe und zwar zur eingehenden Besprechung der Verbindung Varuna's mit Mitra und sende dieser Erörterung voraus eine Charakteristik des Gottes

VII.

M i t r a **).

Das Material, welches uns der Veda für Mitra bietet, ist nicht gross; wir können nicht, wie in den vorigen Capiteln, das Bezeichnendste herausgreifen und einzelne Stellen als Beispiele geben, sondern müssen sorgsam mit dem geringen Vorrath an solchen Stellen, wo er allein und fassbar auftritt, haushalten, um eine Möglichkeit, seine verwischten Charakterzüge zu unterscheiden und die schon sehr verblasste Gestalt desselben zu beleben, zu gewinnen. Wir befinden uns dabei in sofern in günstiger Lage, als wir nicht auf den Veda allein

*) Vielleicht mit Varuna zusammen im Sinne eines anderen aber nicht dieses Liedes.

**) Leider war die von Ludwig in „die philosophischen Anschauungen“ citirte Schrift (pag. 58) „Ueber die Zoroastrische Gottheit Mithra“ mir nicht zugänglich.

angewiesen sind, sondern uns der Zendavesta durch den Mithra allein gewidmeten 10. Yesht zur Interpretation zu Hilfe kommt.

Dass Mitra und Mithra völlig dieselben seien, wie sie gegenwärtig uns aus den alten Urkunden entgegen treten, darf Angesichts der Verschiedenartigkeit beider Religionssysteme nicht behauptet werden. Während Mitra eine gleiche Stellung einnimmt wie Savitar, Pûshan, Varuna und andere, coordinirt und nur durch den steten Fluss mythologischer Begriffe von neu erstehenden Göttergestalten in den Hintergrund gedrängt, erscheint Mithra als ein Yazata von höchster Macht, darf Ahuramazda von gleichem Wesen wie er selbst ist schuf, als der Sonnengenius *xat' êoxh*, nur noch mannigfach modificirt durch die Anschauungen der zarathustrischen Religion; aber bei aller Verschiedenheit begegnen uns in ihrem Bilde so viel übereinstimmende Züge, dass wir ihn mit Recht als einen mächtigen Gott der arischen Zeit bezeichnen dürfen.

Betrachten wir zunächst die bisherigen von dem vedischen Gott gebotenen Auffassungen und wenden wir uns zu Roth's genanntem Aufsatz, wo es pag. 70 heisst: „das Wesen beider (Varuna's und Mitra's) in ihrem gegenseitigen Unterschiede ist in den Liedern nirgends scharf ausgesprochen und war wohl auch in den Ursprüngen nicht ein begrifflich ganz sicher zu sonderndes. Diejenige Stufe der Religionsbildung, welche uns in den Liedern vorliegt, lässt aber bereits den Unterschied durchschimmern, dass Mitra das himmlische Licht in der Tageszeit ist, Varuna — wiewohl ein Herr alles Lichtes und aller Zeit — doch vornehmlich am nächtlichen Himmel herrscht.“ Was den letzten Punkt anlangt, so haben wir oben schon unsere abweichende Ansicht zu begründen und darzuthun gesucht, dass Varuna sowohl Herrscher über den Tag als die Nacht sei. Diese Erörterung veranlasst uns von selbst von der Annahme abzuweichen, dass beider Götter Wesen ursprünglich kein begrifflich ganz zu sonderndes gewesen sei. Roth hat allerdings Recht, wenn er nirgends, oder sagen wir lieber selten, den Unterschied beider scharf ausgesprochen nennt, aber den Grund dafür möchte ich nicht mit Roth darin suchen, dass ihr Wesen in seinen Ursprüngen kein begrifflich ganz zu sonderndes gewesen sei, sondern vielmehr in der Anschauung und Sprache des Veda, welche das Firmament dadurch als

Tageshimmel kennzeichnet, dass sie es mit Agni, Vishnu, Mitra verbindet. Darum erscheinen sie so oft zusammen, darum besteigen sie zusammen den Wagen beim Aufleuchten der Morgenröthe. Beide sind ja dann Söhne der Aditi, beide participiren am ewigen Licht und deshalb scheinen sie so nah verwandt, so verschieden sie auch sind, von einander selbst wie vom „himmlischen Licht in der Tageszeit.“

Muir stützt sich in seinen Angaben auf Roth und die Erklärungen der vedischen Exegeten, Angelo de Gubernatis weist an mehreren Stellen seiner „Letture“ darauf hin, dass Mitra der Sonnengott gewesen sei, ohne indess auf dessen Wesen tiefer einzugehen (z. B. pag. 66. 190. 80) und ebenso Ludwig pag. 51 seiner citirten Abhandlung.

Was die indische Erklärung anbetrifft, so habe ich bei Yaska ausser einigen Etymologien nichts gefunden, was den Gott selbst erklärte, dagegen bieten Sâyana und Mahidhara einige Deutungen. Sie geben im Wesentlichen zwei Erklärungen, die eine nennt Mitra einen „aharabhimânî devah“ (worin sie jedenfalls auf die Anschauungen der Brâhmana's zurückgehen), die andere einen „Sonnengott.“ (Für letzteres cf. zu RV. 1, 151, 1; 1, 156, 1; 5, 10, 2 u. a.; zu Vâj. Samh. 4, 19; 27, 5 u. a. cf. auch den Commentar zu Taitt. Samh. 1, 8, 16, 1.) Beide Ansichten können nun nicht nebeneinander bestehen, eine allein muss die ursprüngliche sein und wir werden sehen, dass dies die letztere ist. Ich will übergehen, dass beide Erklärer mitra auch adjectivisch und substantivisch verwenden, weil darüber nirgend ein Zweifel besteht; nur darüber können wir bei mancher Stelle im Unklaren sein, ob in ihr mitra als nom. propr. oder als app. zu fassen ist und ich werde deshalb in einer Reihe von Versen die bisherige Fassung verlassen müssen, wie sich aus dem Gange der Untersuchung ergeben wird.

Die Etymologie selbst ist dunkel und auch das, was ich hier gebe, soll nur eine Vermuthung sein. Selbstverständlich ist, dass mithra und mitra von derselben Wurzel gebildet sein müssen, entweder durch tra oder ra. Nun hat man von Seiten der Zendphilologie mithra von mit verbinden, nahen abgeleitet und Mithra als den Mittler zwischen dem Urlicht und der Urfinsterniss hingestellt. Letztere Deutung kann jedoch

wohl nur eine Anwendung auf den zoroastrischen Glauben finden, der Name „Mittler“ ist schwerlich zulässig für den Namen eines alten so concreten Gottes, wie es Mithra ist; diese Bedeutung ist sicher nicht ursprünglich, sondern erst abgeleitet. Man hat diesem mit im Sanskrit mith (meth) gegenübergestellt und auf diese Wurzel führt das Pet. Wört. durch Vermittlung einer Form mit-tra das Wort mitra zurück. Indess ist eine Ableitung mit Hilfe von tra deshalb nicht zulässig, weil nach zendischen Lautgesetzen der dem t (th) vorangehende t-laut in die Spirans übergehen müsste, wir also nicht mithra allein erwarten könnten*); es bleibt uns also nur die Möglichkeit, dass das Wort aus mit + ra besteht. Nun wissen wir, dass mitra im Skr. befreundet, Freund bedeutet, wir wissen ferner, dass die indischen Erklärer mitra sehr oft mit medyati = snihyati erklären und es scheint daher mit dem Pet. Wört. mith als Wurzel angenommen werden zu müssen. Derselben Quelle zufolge heisst nämlich mith 1) sich zu Jemandem gesellen, 2) (auf einen Nebenbuhler stossen) hart an einander kommen etc., zu der ersteren Bedeutung stellt sich mithas, mithuna, von denen das zweite Wort ein „Zusammengeselltsein“, „Paar“ also eine Genossenschaft bezeichnet. Gehen wir von dieser Grundbedeutung aus, so ist mith dieselbe Wurzel wie zd. mit und stimmt auch in der Bedeutung überein, da letzteres „nahen, weilen“ heisst. Wir haben demnach wie es scheint auf eine Nebenform zu mith mit zu schliessen. So ergibt sich denn für mitra durch die Bedeutungen „sich zu Jemandem gesellen, mit Jemandem verbinden“ (bes. freundschaftlich) hindurch die Bedeutung Freund und derselbe Begriffsübergang könnte auch für mithra angenommen werden.

Von Stellen, die zum Ausgangspunkt unserer Untersuchung über Mitra dienen können, führe ich zunächst RV. 5, 81, 4 an, in der Mitra mit dem Sonnengotte Savitar identificirt erscheint: uta yâsi savitas trîni rocanota sūryasya rāsmibhiḥ sam ucyasi / uta râtrîm ubhayataḥ parîyasa uta mitro bhavasi deva dharmabhiḥ // „du wandelst, o Savitar, zu den drei

*) Das Wort müsste dann mistra lauten, die Tenuis „t“ durch den vorhergehenden Zischlaut bewahrt.

Rojana's, du triffst zusammen (Sây. sangacchasi) mit des Sûrya Strahlen. Die Nacht umgehst du von beiden Seiten, Mitra bist du durch die Satzungen, o Gott.“ Wenn wir hier Savitar direct mit Mitra bezeichnet sehen, so müssen wir nach dem Grunde dieser Gleichstellung fragen und auf diesen weist „dharmabhih“ hin. Die Satzungen, durch deren Befolgen Savitar zu Mitra wird, sind die, welche im vorhergehenden Theil des Verses ausgesprochen sind, dass nämlich Savitar mit den Sonnenstrahlen vereint sei, dass er Tag und Nacht begrenze — kurz dass er der unveränderlichen, festen Satzungen folgende Sonnengott sei. Eine solche Auffassung tritt uns auch Vâl. 4, 3 entgegen, wenn es heisst: yasmai vishnuṣ trîṇi padâ vicakrama upa mitrasya dharmabhih // „welchem (Indra) Vishnu die drei Schritte that nach Mitra's Satzungen.“ Wir sehen auch hier Mitra mit einem Sonnengott identificirt und zwar wieder wegen des nach der Ordnung sich vollziehenden Sonnenlaufes — denn dieser ist unter den drei Schritten Vishnu's zu verstehen — wir müssen demnach zum Mindesten in Mitra einen den Lauf der Sonne ordnenden Genius sehen. Noch deutlichere Winke gibt uns RV. 1, 14, 10: viśvebhiḥ soṃyam madhv agna indreṇa vāyunâ / pibâ mitrasya dhârabhih // „den süßen Soma trinke, o Agni, mit Indra, Vāyu, mit allen dhâman's des Mitra.“ Für dhâman gibt Grassmann (Wörterbuch) zu dieser Stelle die Bedeutung „begleitende Schar“ und Ludwig übersetzt mit „Mächte.“ Dies ist aber anders zu fassen und wir dürfen um so eher von der bisherigen Deutung abgehen, als von Scharen Mitra's sonst keine Rede ist. Kehren wir zurück zu der eigentlichen Bedeutung von dhâman: Sitz, Wohnsitz, so erhalten wir einen sehr guten Sinn. Die Wohnsitze der Sonne sind die verschiedenen Jahreszeiten, die ritu's und auf diese ist hier „dhârabhih“ zu beziehen. Dass wir dies so zu fassen berechtigt sind, erweist nicht nur der dann sich ergebende ansprechende Sinn, sondern eine ganz deutliche Stelle A.V. 3, 8, 1: â yâtu mitra ritubhiḥ kalpamânaḥ samveśayan prithivīm usriyâbhiḥ / athâsmabhyam varuṇo vâyur agnir bṛihadrâshṭram samveśyam dadhâtu. // „Heran komme Mitra mit den Ritu's in Einklang kommend („in Einklang kommen.“ Pet. Wört.), vereinigend

die Erde*) mit den röthlichen Kühen; es gebe uns Varuna, Vâyu, Agni die grosse Königsherrschaft zum Besitz.“ Die ersten Worte zeigen uns durch die Erwähnung der Jahreszeiten ganz deutlich, dass mitra nichts anderes als der mit den Jahreszeiten wechselnd vereinte Sonnengott ist und gleichsam bestätigend ist hinzugefügt, dass er die Erde mit den Kühen vereine d. h. sie erleuchte — was doch nur dem Sonnengotte zugedacht werden kann. Dass dem indischen Geiste die Bezeichnung der Jahreszeiten als Häuser wohl bekannt, will ich durch eine Stelle des Ait. Brāhm. 5, 25 „asau vai grihapatir yo 'sau tapatyasha patir ritavo grihāh“ noch bestätigen.

Einen weiteren Beweis, dass Mitra als die Sonne galt, haben wir bereits oben besprochen in A.V. 13, 3, 13, wo Varuna mit Agni auf der einen, Mitra auf der andern Seite, um anzuzeigen, dass er Herr über den Schimmer des Lichtes in der Nacht wie am Tage sei, gleichgesetzt war. Wir sahen dort auch, dass der indischen Anschauung zufolge dem Agni der Nacht der Âditya des Tages entspreche und durften hieraus entnehmen, dass Mitra an dieser Stelle ganz dasselbe bedeuten müsse wie anderweitig der dem Agni gegenüberstehende Âditya. Dies beweist nun auch noch ein Vers des R.V. 10, 8, 4, in dem wir genau die oben erwähnte Gegenüberstellung von Agni und Sonne sowie die Anschauung, dass Agni in die Sonne (früh) übergehe, wiederfinden, wenn es heisst: usha usho hi vaso agram eshi tvam yamayor abhavo vibhâvâ / ritâya sapta dadhishe padâni janayan mitram tanve svâyai // „du gehst, o Vasu, an der Spitze aller Morgenröthen; du entstandest leuchtend aus dem Zwillingspaare (die Âsvins als Erzeuger des Sonnenagni); für das Opfersetztest du ein die sieben Stationen, Mitra erzeugend zum eignen Leib.“ Es ist wohl klar, dass unter dem „eigenen Leib,“ den Agni erzeugt, nichts anderes als der mit Mitra benannte Sonnenkörper gemeint sein kann, den Agni früh herbeiführt, um in ihn überzugehen. Eine Bestätigung hierzu ergibt sich aus der Parallelstelle R.V. 10, 88, 6, die ganz dieselbe Anschauung enthält, wir dürften nur Mitra für Sûrya einsetzen: mûrdhâ bhavo bhavati naktam agnis tatah

*) sam + vis zusammen-gehen = sich vereinen. cfr. R.V. 10, 56, 1: tritiyena jyotishâ samvisasva. Davon hier das Caus. „zusammen gehen lassen mit.“

sūryo jāyate prātarudyan / „Agni ist Nachts das Haupt der Erde, aus ihm wird die Sonne geboren, wenn sie des Morgens aufgeht.“ Nach dieser Erörterung und insbesondere mit Bezug auf die beiden letzten Stellen wird uns A.V. 2, 6, 4 verständlich: kshatrenāgne svena sam rabhasva mitrenāgne mitradhā yatasva / „nimm Besitz, o Agni, von deiner eigenen Herrschaft; in Freundschaft vereinige dich mit Mitra,“ weil der Sinn dieser Worte ganz derselbe, nur anders ausgedrückt, ist wie der der vorigen Verse*). Wir können nach diesen Stellen nicht mehr daran zweifeln, dass Mitra die Sonne sei.

Die nahe Beziehung zwischen Agni und Mitra, die in den vorliegenden Stellen entgegentrat, führt uns einen Schritt weiter und zwar zu den zahlreichen Versen, in denen Agni mit Mitra verglichen wird und für Mitra als nom. prop., nicht als Substantiv in Anspruch genommen werden müssen. Diesen Vergleichen liegt deutlich der Gedanke zu Grunde, dass Mitra das grössere, hellere Licht sei und Agni's Glanz dadurch ganz besonders hoch gepriesen werde, wenn er mit dem hellflammenden Licht aller Lichter, dem Sonnengott vergleichsweise zusammengestellt wird: der Glanz des auf dem Feueraltar hellauflammenden Agni soll an Herrlichkeit dem des Sonnengottes gleichen. Wir sehen daher Agni öfter mit Sūrya selbst zusammengebracht; so heisst es R.V. 1, 66, 1 von ihm „sūro na sandrik,“ 1, 149, 3 „sūro na rurukvân,“ 6, 4, 3 „sūryo na śukrah“ u. s. f. Für sūrya steht nun oft Mitra. Man vgl. R.V. 3, 5, 4: mitro agnir bhavati yat samiddho mitro hotâ etc. / „Mitra ist Agni, wenn er entflammt ist, Mitra der Hotar“ u. s. w. 5, 3, 1: tvam agne varuṇo jāyase yat tvam mitro bhavasi yat samiddhah / „du bist, o Agni, Varuṇa wenn du geboren wirst; Mitra bist du wenn du entflammt bist.“ 1, 38, 13: agnim mitram na darśatam (preise) „den Agni, der wie Mitra anzuschauen ist**);“ Mitra selbst heisst „darśatah“ 5, 65, 1. Darum ist auch in folgenden Stellen Mitra als nom. prop., keineswegs aber als blosses Substantivum, wie man gethan hat, zu fassen: R.V. 1, 151, 1: mitram na yam śimya

*) Als eine Parallelstelle hierzu vgl. Vaj. Saph. 3, 19 „sam tvam agne sūryasya varcasāgathāh.“

**) Auch Soma „der gelbliche Stier“ ist wegen seines Glanzes R.V. 9, 2, 6 mit ihm verglichen.

goshu gavyavaḥ svādhyo vidathe apsu jñanan / „welchen dem Mitra gleich sie in den (Wolken) kühlen, nach den Kühen verlangend, durch das Ceremonienwerk erzeugten, in den Wassern die achtsamen beim Opfer“) (vor dem — erzitterten Himmel und Erde)“ d. h. Agni, der in den Wolken geboren wird, gleicht Mitra an Glanz. Ebenso ist das Wort 1, 143, 7 Eigenname: agnim mitram na samidhāna riñjate „er erstrebt den Agni, dem Mitra gleich ihn entflammend“ (so dass er dem Mitra gleicht). 5, 16, 1: yam mitram na praśastibhir martāso dadhire purah / „welchen dem Mitra gleich die Menschen unter Lobsprüchen voranstellten“ u. a.

Diese Erwägungen geben uns auch die Handhabe mitramahas richtig zu erklären und zwar so, wie Ludwig es bereits gethan (pag. 51 seiner Abhandlung) „die herlichkeit Mitra's besitzend.“ Das Pet. Wört. erklärt es als „eine Fülle von Freunden habend“ und diese Deutung entspricht auch manchen Angaben des Veda, wenn sie von Agni's weit verbreitetem Cult reden. Aber die hier vorangeschickte Erwägung lässt eine andere Fassung richtiger erscheinen, die noch durch die Anwendung des Wortes gestützt wird. mitramahas ist nämlich nicht ein Beiwort beliebiger Götter, sondern kommt im Rigveda (und auch in den andern Veden, wo ich es fand) ganz allein Agni oder der Sonne zu und zwar vorwiegend dem ersteren. (Cf. 1, 44, 12; 1, 50, 11 (Sūrya); 1, 58, 8; 2, 1, 5; 4, 4, 15 u. a.) Somit werden wir auch dem mitramahas einen specielleren Sinn beilegen dürfen und in ihm speciell eine Andeutung seiner Beziehung zu Mitra sehen; wir müssen es daher mit Ludwig als „Mitra's Grösse, Glanz oder Herrlichkeit habend“ übersetzen. Als eine Unterstützung für diese Uebertragung kann es angesehen werden, wenn in den meisten Versen, wo dies Wort sich findet, gerade Agni's Glanz in irgend einer Weise betont ist. Man vgl. deshalb 1, 44, 12: „Wenn du als der Götter Purohita, o mitramahas, als ihr Vertrauter antrittst dein Botenamt, da glänzen Agni's Strahlen gleichwie des Stromes vorwärts rauschende Wogen (schimmern).“

*) d. h. die ihre Ceremonien mit Aufmerksamkeit verrichten und dadurch des dabei gethanen Wunsches theilhaftig werden. Wie der Nachsatz (cd) beweist, bezieht sich das Ganze auf die Herbeiführung des Gewitters durch das Opfer und die dabei geschehende Geburt Agni's.

4, 4, 15: „Verbrenne die . . . Raksha's; o mhs., schirme vor Trug . . .“ 1, 58, 8 . . . „Schutz verleihe, o mhs., den Sängern“ („durch dein Licht“ ist natürlich gemeint). Und so wie hier ist auch in den andern Versen meist in irgend einer Weise auf Glanz angespielt.

Kehren wir nochmals zurück zu unserem Beweise, dass Mitra ein Name für die Sonne ist, um einige bestätigende Momente nachzutragen. Wir sahen oben Agni nahe verwandt mit Mitra, wir lernten Mitra gleichsam nur als einen andern Körper Agni's kennen, in den Agni des Morgens eingeht. Hierzu bietet uns nun auch das Ritual einige interessante Belege und es beweist uns, gerade wie jene obigen Stellen, durch die eigenthümliche rituelle Verwendung des Gottes Mitra, dass er durchaus nicht allgemein das Tageslicht bezeichne, sondern einzig und allein den Sonnengott. Wir finden ihn dort, wo von der ukhâ die Rede ist und wir wissen, wie die sich an die Ceremonien anknüpfende Speculation all die Geräte des Opferplatzes zu höherer kosmogonischer Bedeutung erhob, wie Agni nicht als das blosse Feuer und der Feuertopf nicht als blosser Topf galt, sondern jener das grosse Himmelsfeuer, dieser oft die Welt darstellen sollte. Demgemäss ist es leicht zu verstehen, wenn für Agni der grössere und doch wesensgleiche gesetzt wird und Mitra gelegentlich seine Stelle vertritt. Dies ist der Sinn von Taitt. Sâmh. 4, 1, 6, 2. mitrai 'tâm ukhâm pacai, 'shâ mâ bhedi etâm te pari dadâmy abhityai. „Mitra, koche diesen Topf; nicht werde er zersprengt; ich übergebe ihn dir zum Nicht-zersprengen,“ und gleichsam zur Bestätigung, dass wir hier an höhere kosmische Dinge denken sollen, folgt darauf der Rigvedavers 3, 59, 7: abhî' mâm mahinâ etc., der von dem weit über Himmel und Erde (durch seinen Glanz) hinausragenden Mitra handelt; Himmel und Erde sollen dabei wahrscheinlich durch die ukhâ repräsentirt sein*). Dieselbe Anrufung, nur mit „tapa“ für „paca,“ findet sich 4, 1, 9, 2, wo Mitra ebenfalls den Sonnengott bedeutet, der

*) Śat. Brâhm. 6, 5, 4, 14 wird als Grund für die Uebergabe der ukhâ an Mitra angeführt, dass von Mitra die Welten bewacht seien, somit keine von denselben zu Grunde gehe; auch dies ist eine Reminiscenz an Mitra's Charakter als Sonnengott; das Brâhm. deutet Mitra freilich anders.

durch seine Gluth die Erde nicht vernichten soll. cf. Taitt. Samh. 5, 1, 7, 3: *vârūny ukhâ 'bhiddhâ; maitriyo 'paiti, śān-tyai*. 5, 1, 9, 3 u. a.*).

Ich glaube nicht, dass man mir einwenden wird, für Agni sei nur „mitra“ euphemistisch gewählt, lediglich in dem Sinne von „Freund“, um zugleich anzudeuten, dass er ein freundlicher sein solle. Ein Euphemismus mag allerdings vorliegen, aber dieser besteht eben darin, dass man Agni mit dem Namen des Sonnengottes bezeichnete, der als der Freund *κατ' ἐξοχῆν* galt. Dies führt uns auf eine Stelle der Taitt. Samh. 5, 1, 6, 1, die den Charakter Mitra's als den freundlichen zeigt. Wenn nämlich der Adhvaryu Agni aufgebunden und er „von Savitar geheissen“ sein Varūnageschoss (nicht „Zorn“) entlassen hat, entsendet er die freundlichen Wasser, um durch sie Agni's Gluth zu mildern. Hierauf wird der Spruch (4, 1, 5, 1) „*mitraḥ samṣṛijya prithivim***“ etc. recitirt; denn Mitra, heisst es, sei der freundliche unter den Göttern; mit dem vereinige er ihn zur Śānti. Wir sehen also hier für Agni dann Mitra eintreten, nachdem Agni's Gluth durch die Wasser besänftigt ist***) und wir können hieraus schliessen, dass dem indischen Geiste Mitra zumeist als der „Freund“ galt, d. h. als der Sonnengott in seiner freundlichen Thätigkeit. Wir kommen nochmals auf dieselbe zurück und ebenso auf einen andern Punkt, den die vorige Auseinandersetzung anregte, nämlich auf die Verbindung Mitra's mit den Wassern. Ich will nun noch einige Stellen des R.V. nachtragen, die jetzt durch die Beziehung Mitra's auf die Sonne ihre Erklärung finden. 5, 40, 7: *tvam mitro asi satyarādhās tau mehavataṃ varuṇas ca rājā* / eine Bitte der von Svarbhānu verhüllten Sonne an Atri sie zu

*) Hierdurch wird auch erklärt, warum A.V. 19, 19, 1 Mitra einmal mit der Erde zusammen vorkommt.

**) cf. 4, 1, 5, 1 *mitraḥ samṣṛijya prithivīm bhūmīm ca jyotiṣhā sahā / sujātaṃ jātavedasam agnīm vaiśvānaram vibhum / ayakṣhmāya tvā. samṣṛijāmi prajābhyah.* / Vāj. Samh. 11, 53. Unter Mitra ist natürlich wieder nur die Sonne zu verstehen. —

***) Dies ist auch der Sinn, wenn im Ait. Brāhm. 3, 4 von einer Mitraform Agni's gesprochen wird; dieselbe besteht darin, dass einer ihn zum Freunde macht und in seiner Nähe weilt, obwohl er gefährlich zu berühren ist.

befreien, in der Atri mit „dem das Wahre spendenden Mitra,“ d. h. dem die Sonne an den Himmel setzenden Sonnengott identifiziert wird*).

Wir schliessen noch an die bisherige Darstellung die aus Mitra's Stellung als Sonnengott sich ergebenden Eigenschaften desselben. Wenn der Sonnengott des Morgens aufgeht, so erweckt er alles zur Thätigkeit und zum Leben, deshalb heisst Mitra „yātayajjana.“ cf. 3, 59, 1: *mitro janān yātayati bruvāno mitro dādhāra prithivīm uta dyām* „Mitra setzt mit seinem Wort die Menschen in Bewegung; Mitra hält Erde und Himmel.“ ib. Vers 5 „yātayajjanah.“ 8, 91, 12 „*mitram na yātayajjanam*.“ Vorwiegend ist aber das Eigenthum des Sonnengottes der helle Glanz, den er ausstrahlt, weit über Himmel und Erde hinaus. Eine darauf bezügliche Stelle der Taitt. Samh. haben wir oben kennen gelernt, „dem Bereich des glänzenden Mitra wurden wir angehörig“ (Seite 16), ferner ist er „śucih“ genannt in einer Stelle des R.V. (1, 91, 3), wo Soma wegen des Glanzes mit ihm verglichen ist: *śucish tvam asi priyo na mitrah* „glänzend bist du wie der liebe Mitra.“ (Cf. auch 9, 2, 6 *mitro na darśatah*.) Wir sehen ihn sich über die ganze Welt ausbreiten. 3, 59, 7: *abhi yo mahinā divam mitro babhūva saprathāh / abhi śravobhih prithivīm*: „welcher Mitra durch seine Grösse den Himmel weithin überragte, durch seine Herrlichkeit die Erde.“ Heisst er hier *saprathah*, so ist es ebenfalls eine Anspielung auf seinen Glanz, wenn es A.V. 19, 49, 2 heisst, dass die Nacht die Gattin Savitar's sich „gleichwie Mitra“ ausbreite u. s. f.**). Wir verstehen jetzt auch, warum es R.V. 10, 132, 4 „*asāv anyo asura sūyata*

*) Dass hier Mitra von der Sonne getrennt ist, darf nicht Wunder nehmen; der Sonnengott ist eben oft als höher stehend und geistiger denn die Sonne aufgefasst. Daher ist es auch zu erklären, wenn die Sonne das Auge Mitra-Varuṇa's heisst. Vāj. Samh. 5, 34 finden wir das Auge Mitra's allein erwähnt, indem die Priester den Opferer mit Mitra's Auge d. h. freundlich ansehen sollen. cf. Taitt. Samh. 1, 1, 4, 1.

**) Man könnte diese Stellen als einen Beweis dafür nehmen wollen, dass Mitra das Tageslicht bedeute, das auch sich über alles ausbreitet; indess ist dies eine Anschauung, die man oft mit dem Sonnengott, nicht mit Mitra allein, verband. So heisst es z. B. R.V. 7, 61, 1 „*sūryas tatanvān*“ 4, 14, 2 „es erfüllte Sūrya Himmel, Erde, Luftraum mit seinen Strahlen“ u. a.

dyauh“ „jener andere, o Asura, ward als Himmel geboren“ heisst*), oder mit Bezug auf das Tageslicht RV. 6, 13, 2 „(agne) mitro (na) brihata řitasyāsi kshattā“: „du bist, o Agni, gleichwie Mitra des grossen řita Vertheiler,“ oder das řita 4, 56, 7 als sein eigen genannt ist. Man vgl. noch Taitt. Samh. 4, 4, 12, 3, wo mitravad ojaḥ und kshatram mitravad genannt sind.

Der Charakter Mitra's als des freundlichen Sonnengottes zeigt sich noch aus seinem Beistand und Schutz, den er den Seinen verleiht. Wir sehen seine Hilfe als „saprathastama“ (5, 65, 5 RV.) bezeichnet; er schafft von Bedrängniss Freiheit und schenkt sein Wohlwollen (5, 65, 4), schützt die Seinen vor Tod, Niederlage, Krankheit (3, 59, 2. 3) u. s. f. Cf. 5, 9, 6. 5, 64, 3. 8, 46, 4. 4, 55, 5. A.V. 2, 28, 1 u. a. Er heisst „kshetrasâdhas“ das Besitzthum fördernd (8, 31, 14) (indem er Sieg verleiht) und gibt den Menschen Gesundheit. 10, 22, 2: mitro na yo janeshv â yaśâś cakre asâmy â // „welcher dem Mitra gleich völlige Gesundheit in die Menschen gibt.“ (?) Wegen dieser seiner wohlthuenden Wirksamkeit heisst er priya, priyatamo nṛinâm, suśeva und ähnlich.

Mitra's Charakter als Sonnengott bedingt noch einige andere ihm beigelegte Epitheta. Wenn der Sonnengott das Dunkel durchbricht, dringt er siegreich durch die finstern Mächte der Nacht hindurch und ist ein unbezwinglicher Bewältiger der Feinde. Diese Eigenschaft sehe ich in den Ausdrücken durniyantu, durdharitu, pratûrvat angedeutet. RV. 1, 190, 6: durniyantuḥ pariprîto na mitraḥ „schwer zu hemmen (ist Brihaspati) gleichwie der rings verehrte (erfreute) Mitra**).“ 10, 20, 2: agnim île bhujâm yavishtam sâśâ mitram dhurdharitum / „Agni verehere ich, den jugendlichsten der Genies-

*) Vgl. hierzu auch die Stellen, welche von Mitra's Pfade handeln, unter dem der leuchtende Himmel zu verstehen ist; von da aus entwickelt er sich allgemein zum Pfade des Lichtes, auf dem der Mensch wandelt. Taitt. Samh. 1, 2, 4, 2ⁿ. — 6, 1, 7, 8. — 6, 6, 1, 3. — 1, 4, 43^b. — RV. 5, 64, 3. 1) rudras tvâ „vartayatu mitrasya pathâ. 2) desgl. (Möglicher Weise steht hier aber mitra nur zur śânti (für rudra) wie die Samh. andeutet.) 3) tan mitrasya pathâ naya. 4) desgl. 5) yan nūnam asyâṃ gatim mitrasya yâyam pathâ.

**) Die Uebersetzung mit Freund ist hier wohl zu matt. — RV. 1, 135, 9, der einzigen Stelle, wo durniyantu im Rigveda noch vorkommt, ist es bemerkenswertherweise eine Bezeichnung der Sonnenstrahlen.

senden, mit Preis*) den schwer aufzuhaltenden Mitra“ (wobei eine Identification mit Mitra vorliegt). Ebendahin gehört es, wenn Mitra (unter Identification mit Agni) 2, 1, 4 dasma genannt wird oder wenn 7, 62, 4 vom Zorne Mitra's gesprochen wird: „nicht wollen wir in Varuna's, in Vāyu's, nicht in Mitra's Zorne sein, des liebsten der Männer.“

Für diesen Zorn Mitra's finden sich noch mehrere Stellen in Mitra-Varunahymnen. Es ist dies jedenfalls eine uralte Anschauung, die sich als echt arisch durch ihr Vorkommen im Mir Yesht documentirt und schon Spiegel hat bei den betreffenden Stellen darauf aufmerksam gemacht, dass solch eine Vorstellung keine rein zoroastrische sei, sondern in ältere Zeiten hinaufreichen müsse. Im Zendavesta finden wir die Idee des zornigen Gottes noch viel häufiger und dieser Umstand scheint mir auf uralte Kämpfe hinzuweisen zwischen Mithraverehrern und Gegnern dieses Cultes. Ob der Name skr. „amitra“ Feind nicht vielleicht ursprünglich religiöse Bedeutung hatte und von da aus allgemeineren Sinn erlangte, kann ich nicht entscheiden, aber ich will nicht unterlassen auf eine solche Möglichkeit aufmerksam zu machen.

Der Lichtcharakter unsers Gottes führt uns wie bei allen im Lichte wohnenden Göttern hinüber sodann zu seiner sittlichen Seite und zu seiner Eigenschaft als „wahrhaft“ gegenüber dem „Unwahren“ der Nacht, dem Hort alles Bösen und alles Sündhaften. So heisst es R.V. 10, 29, 4 „mitro na satyah.“ Taitt. Samh. 1, 8, 10^a ist er „satyah“ genannt; 3, 4, 5, 1 als „satyânâm adhipatih“ bezeichnet; R.V. 5, 40, 7 als „satyarâdhâs“ dessen Gabe das Wahre ist; er bewahrt vor Sünde 5, 65, 5. — Erwähnt sei ausserdem noch R.V. 10, 132, 5, welchen Vers ich glaube unter demselben Gesichtspunkt erklären zu müssen: *asmint sv etac chakapûta eno hite mitre nigatân hanti vîrân* / „Bei Śakapûta tödtet die Sünde, wenn Mitra (den Seinen) freundlich ist, die ihr verfallenen Helden“ (d. h. Mitra lässt in seiner Freundschaft für uns unsere sündigen Feinde die Folgen ihrer Sünde geniessen und getödtet

*) Oder vielleicht „mit der Anweisung“ d. h. mit den einzelnen Befehlen bei dem Opfer „anubrûhi“ etc., womit auf das Opfer selbst angespielt sein dürfte, durch welches Agni geehrt wird.

werden); doch bin ich selbst dieser Erklärung nicht ganz gewiss. — *).

Ich habe jetzt noch einen Punkt nachzutragen, auf den uns die oben erfolgte Besprechung des Verhältnisses von Agni und Mitra führte, die Stellung Mitra's zu den Wassern. Es darf erwartet werden, dass man nicht ohne zu Grunde liegende Naturanschauung darauf kam, dadurch Agni zu Mitra (s. oben) werden zu lassen, dass man nachdem man ihn aufgebunden, die Wasser entliess. Ich glaube, dass man dabei davon ausging, den mit den Wassern vereinten Gott der Sonne d. h. den, welcher nicht nur mit seiner Gluth die Erde senkt, sondern auch sie durch Regen, den er mit seinen Strahlen aufzog, erquickte — diesen Sonnengott als „Freund“ zu bezeichnen. Ausführlicher finden wir die Auffassung Mitra's als Regen spendender Gott in den Mitra-Varunaliedern, die nachher zu betrachten unsere Aufgabe sein wird. Aber ich meine auch für Mitra allein Spuren gefunden zu haben, die auf eine solche Anschauung schliessen lassen, welche wenn auch jetzt nur spärlich, früher vielleicht, zur Zeit eines ausgebreiteteren Cultes, einen weiteren Umfang hatte. Von einigen unsichern Belegen zu schweigen, will ich hier R.V. 6, 47, 28 anführen, welche Stelle ich nur unter diesem Gesichtspunkt zu erklären vermag. *indrasya vajro marutām anīkam mitrasya garbho varuṇasya nābhīḥ / semām no havyadātīm jushāno deva ratha prati havyā gribhāya //* „Indra's Donnerkeil, der Maruts Angesicht, Mitra's Spross, Varuṇa's Verwandter: als solcher die Opfergabe freundlich annehmend, nimm unsre Gaben an, o göttlicher Wagen.“ Ich bestreite nicht, dass diese Verse an den „Streitwagen“ gerichtet sind, aber es ist gewiss, dass man ihn nicht als den gewöhnlichen Wagen betrachtete, sondern seine Bedeutung höher fasste und in ihm den Streitwagen κατ' ἐξοχὴν sah, der gegen die Dämonen kämpft, den Blitz, der als Indra's Donnerkeil dahin fährt und durch sein

*) Einmal habe ich Brihaspati mit Mitra identificirt gefunden (10, 98, 1). Ich wage aus dieser einen Stelle nicht zu entscheiden, welche Bedeutung dieser Auffassung zu Grunde liegt; doch scheint sie öfter geltend gemacht worden zu sein. Taitt. Samh. 1, 8, 9, 2 und 5, 6, 11, 1 finden sich wenigstens Gaben für Mitra-Brihaspati, was auf einen Cult dieser Gruppe schliessen lässt.

Leuchten die Gegenwart der Maruts verkündet. Damit muss auch die Erwähnung Mitra's im Zusammenhang stehen und auf sein Verhältniss zum Blitz hingedeutet sein. Den Grund, warum der Wagen mit Varuna verbunden ist, können wir aus den obigen Indra-Varunahymnen leicht ersehen; der Anlass seiner Bezeichnung als Spross Mitra's kann nur in dessen Verhältniss zu den Wassern liegen. Der Sonnengott zieht die Wasser an sich und vom Himmel strömen sie wieder erquickend auf die Erde, wobei der „Wagen“ gegen die Dämonen fährt. Das ist auch die Veranlassung ihn Vers 27 mit „gobhir āvritam“ zu bezeichnen, das man irrthümlich „mit Riemen verbunden“ gefasst hat; es heisst nichts anderes als „von Kühen reichlich umgeben“ und ist von den Wolkenkühen zu verstehen, unter denen der Wagen dahinfährt. Dass dies keine willkürlich hineingelegte Bezeichnung, sondern eine vom Sinn erforderte und sehr wohl statthafte ist, zeigen uns die vorhergehenden Worte des Verses „apām ojmanam,“ die in Verbindung mit den andern Bezeichnungen des Wagens in diesem selbigen 27. Verse uns veranlassen, hier den Wagen in einer höheren kosmischen Bedeutung zu fassen. Dies ist im 26. Verse nicht der Fall. Dort ist nur der Streitwagen selber gemeint, den der Kämpfer besteigt und erst die beiden folgenden Verse, 27. 28, vertiefen seine Auffassung und erheben ihn zum Symbol. Darum ist auch das „gobhiḥ samnaddhah“*) jenes Verses sehr wohl zu unterscheiden von dem „gobhir āvritah“, wollen wir einen gewissen Zusammenhang constataren, dann könnten wir in dem letzteren Ausdruck eine speculative Erweiterung des ersteren sehen. Finden wir somit den Donnerkeil direkt den Spross des Sonnengottes Mitra genannt, so verstehen wir auch, warum R.V. 6, 52, 11 Mitra „tvashṭrimān“ heisst. Schon die Zusammenstellung Indra und die Maruts auf der einen, der die Kühe melkende Aryaman**) auf der andern Seite, gibt uns den

*) In diesem Verse heisst es: „mit Riemen verbunden;“ aber nicht in dem folgenden.

**) Aeussere Umstände veranlassen mich, von einer gleichzeitigen Behandlung desselben, zu der ich das Material gesammelt habe, abzustehen. Ich halte ihn für eine ähnliche Erscheinung wie Trita und definire ihn als Gott des Lichthimmels.

Bereich an, den wir hier dem von Tvashtar begleiteten Mitra anweisen müssen. Tvashtar ist, wie wir wissen, der Verfertiger des Donnerkeils für Indra, und wenn wir ihn nur allgemein als Verfertiger dieses Donnerkeils ansehen und uns dabei erinnern, dass der Donnerkeil Mitra's Spross hiess, so ist völlig klar, dass Tvashtar auch einmal in Verbindung mit Mitra treten kann.

Dies sind im Wesentlichen die für die Erkenntniss Mitra's wichtigen Stellen, von denen ich diejenigen ausschied, die wenig oder nichts zur Feststellung des Begriffes beitragen oder eine sicher substantivische Fassung des Wortes enthalten. Einige bedeutungsvolle Stellen kommen dann noch in Betracht, wenn wir Mitra in Verbindung mit Varuna darzustellen haben. Nur auf einen Punkt will ich noch aufmerksam machen, der für Mitra's Cult und seine Stellung im indischen Pantheon nicht ohne Bedeutung ist. Betrachten wir nämlich die Stellen selbst, die von Mitra handeln, so muss uns der Umstand wunderbar erscheinen, dass nur eine einzige Hymne direct an ihn gerichtet ist, die andern Stellen dagegen ihn mehr gelegentlich, vergleichsweise erwähnen und in andern Göttern gewidmeten Hymnen sich finden. Wir dürfen hieraus den Schluss ziehen, dass die im Veda uns vorliegende Culturepoche ihm viel von seiner Selbständigkeit geraubt hatte und sein Name mehr der Vergangenheit angehört, als dass er noch kräftig im Volksbewusstsein oder vielmehr im Geiste der vedischen Dichter sich erhalten hätte. Es gibt indess doch manche Reminiscenz dafür, dass sein Cult ein weit verbreiteter gewesen sein muss und ich sehe solche Reminiscenzen in manchen an andere Götter gerichteten Versen, deren Verehrung mit der Mitra's verglichen wird, und weil im Veda von Mitra allein nur wenig die Rede, so können solche Vergleiche sich nur auf eine vorhergehende oder vielleicht von andern Stämmen geübte Verehrung beziehen, Fälle, von denen der erstere mir der ungleich wahrscheinlichere erscheint. Man vergleiche R.V. 2, 2, 3: tam (agnim) devâh . . . ny erire / mitram na kshitishu praśaṁsyam / „die Götter setzten Agni ein, der gleich wie Mitra unter den Stämmen zu preisen ist.“ 6, 48, 1: pra-pra vayam amṛitam jâtavedasam priyam mitram na śaṁsisham: „laut wollen wir rühmen den unsterblichen Wesen-

kenner wie den lieben Mitra.“ 1, 190, 6: *durniyantuḥ pari-prīto na mitraḥ* s. Seite 122. 5, 10, 2: „*mitro na yajñīyah.*“ 8, 63, 2: *yam (agnim) janāso havishmanto mitram na sar-pirāsutim / praśaṁsanti praśastibhiḥ* // „welchen Agni die Menschen mit Havis versehen durch Lieder preisen wie Mitra, dessen Trank zerlassene Butter ist.“ 10, 22, 1: *kuha śruta indraḥ kasminn adya jane mitro na śrūyate* „Wo hört man von dem berühmten Indra, bei welchem Volke heut wie von dem Mitra?“ All diese Verse beweisen durch einander selbst, dass wir von einer Fassung des Namens als blosses Substantiv in ihnen Abstand nehmen müssen, denn eine solche Uebersetzung mit „Freund“ wäre in ihnen nicht nur sehr matt, sondern auch unrichtig, da man einen Freund nicht wie einen Gott preist. Es verdient hinzugefügt zu werden, dass in allen angeführten Stellen, nur eine ausgenommen, es wieder Agni ist, der mit Mitra verglichen wird und schon dieser Umstand ist eine Stütze für die Fassung als nom. propr. Wir müssen ausserdem bedenken, dass die oben genannten Vergleiche Agni's mit dem Glanze Mitra's diesen letzteren als eine viel genanntere Gottheit kennzeichnen und dadurch auf eine viel grössere Verbreitung seines Cults schliessen lassen als seine spärliche Glorification erwarten lässt. Kurz mehrere Anzeichen führen auf eine einstige grössere Verehrung unsers Gottes.

So sehen wir uns auf denselben Weg gewiesen, zu dem uns die Betrachtung des Zendavesta führt, zu der Zeit des gemeinsamen Glaubens beider arischen Stämme. Wie wir bereits oben sagten, sind Mithra und Mitra die gleichen gewesen, ehe die Völker sich trennten und hierdurch auch in ihrem Wesen manches modificirt wurde. Es ist nicht meine Absicht eine Darstellung Mithra's zu geben, wofür uns bereits die sorgfältige Arbeit Windischmann's vorliegt, sondern nur einige wesentliche Punkte hervorzuheben, die für das Verständniss des iranischen Gottes von Wichtigkeit sind. Wir lernten Mitra bei den Indern als Sonnengott kennen und wir werden annehmen dürfen, dass auch die Zendquellen solch eine Fassung bestätigen. Windischmann bestimmt nun S. 52 seiner Abhandlung Mithra als „das geschaffene, alles durchdringende, alles belebende Licht und zwar in seinem Unterschied von Sonne, Mond und Gestirnen“ und stützt diese Ansicht auf

die Zendtexte wie die Anführungen späterer Autoren des Abendlandes. Es ist nun allerdings kein Zweifel, dass Mithra in den einen wie den andern Quellen nicht mit der Sonne identisch ist; aber diese Scheidung schliesst durchaus nicht seine engste Beziehung zur Sonne aus, sowenig im Veda Savitar aufhört Sonnengott zu sein, wenn wir ihn die Sonne herauf- oder hinabführen sehen. Und wenn, um von den abendländischen Schriftstellern einen anzuführen, Curtius von den Persern Mithra neben der Sonne und neben dem Feuer angerufen werden lässt, so beweist dies doch nur, dass ihn die Perser von der Sonne trennten aber gibt noch in keiner Weise dafür einen Anhaltspunkt in ihm eine Beziehung auf das Licht zu sehen. Das gilt denn auch von den meisten Stellen, die Windischmann und Spiegel (letzterer in: Avesta oder die heiligen Schriften der Parsen III. Bd. pag. XXV.) zum Beweise der Beziehung Mithra's auf das Licht anführen. Man vergleiche Yt. 10, 145: mithra ahura berezañta aithyêjanha ashavana yazamaidê stréusca mâonhemca hvareca mithrem vispanãm daqyunãm dahhupaitîm yaz^o „Mitra und Ahura die beiden hohen, unvergänglichen, heiligen verehren wir; Sterne, Mond und Sonne, Mithra den Länderherrn aller Länder verehren wir.“ Khurshed Nyâyish 6: hvare-kshaêtem ameshem raêm aurvaṭ-aspem yaz^o. mithrem vouru-gaoyaoitîm yaz^o arš-vacanhem vyâkhanem hazañra-gaoshem u. s. w. „die unsterbliche glänzende Sonne mit schnellen Rossen verehren wir; Mithra, der über weite Triften herrscht, verehren wir, den wahrsprechenden weisen*) mit tausend Ohren“ etc. 7. mithrem yazamaidê yim fradathaṭ ahurô mazdâo qarenan̄hastemem mainyavanãm yazatanãm taṭ nô jamyâṭ avan̄hê mithra ahura berezañta . hvare-kshaêtem ameshem yazamaidê: „Mithra verehren wir, den Länderherrn aller Länder, welchen Ahuramazda schuf als den glänzendsten der himmlischen Yazatas; da möge zu Hilfe uns kommen Mithra und Ahura, die hohen; die Sonne verehren wir.“ Diese Stellen beweisen weiter nichts als die Trennung der Sonne und Mithra's; aber sie geben noch in keiner Weise ein Zeugniss dafür ab, worauf Mithra zu beziehen sei. Ein scheinbar

*) So Haug an einigen Stellen in seinen Essays.

sicherer Beweis dafür, ihn als Gott des Lichtes zu bezeichnen, ist dagegen Yt. 10, 13: *yô paoiryô mainyavô yazatô tarô harâm âsnaoiti paurva-naêmât ameshahê hû yaṭ aurvaṭ-aspahê . yô paoiryô zaranyô-pîsô srîrâo bareshnava gerewnâiti . adhât vîspem âdidhâiti airyô-shayanem sevištô*: „welcher als der erste himmlische Yazata über die Hara steigt vor der Sonne, der unsterblichen mit schnellen Pferden, welcher zuerst in goldener Gestalt die schönen Gipfel ergreift; dann schaut der heilbringendste auf den ganzen Ariersitz.“ Hier haben wir allerdings nicht nur eine Trennung von Sonne und Mithra, sondern wir sehen ihn auch vor der Sonne selbst erscheinen und die Gipfel der Berge vergolden, so dass scheinbar kein anderer Schluss als auf das Licht gestattet ist. Aber wenn wir alles recht erwägen, so dürfte doch unsere Beziehung auf den Sonnengott nicht alterirt werden. Wenn es dem Sonnengott zukommt das Licht über Himmel und Erde auszubreiten und die Sonne selbst heraufzuführen, so ist es auch natürlich, dass man die ersten Strahlen des Lichtes bei fliehender Nacht auf sein Kommen deutet, dass er mit den ersten Strahlen gleichwie mit Händen die Berge des Ostens ergreift, um bald ganz hervorzusteigen. Hatte man erst einmal den Sonnengott abstracter gefasst und von dem Sonnenkörper selbst losgelöst, wie wir dies so oft in der vedischen Mythologie sehen, so lag auch nichts näher als die Anschauung, dass er vor der Sonne, die seinem Gebote folgt, erscheint und das erste Zeichen seines Erscheinens ist das die Berge umstrahlende Morgengold, das lichte Gewand, in welches der Gott sich hüllt. Somit ist auch diese Stelle kein Beweis für Mithra als das Tageslicht und wir müssen davon absehen, ihn hier in diesem Sinne zu fassen. Die Stelle, welche Spiegel noch aus unserem Yesht (95)*) hinzufügt, ist wie Haug (Zustand der Zendphilologie S. 19) gezeigt hat, anders zu fassen und auf den beim Hereinbruch

*) *yô (mithrô) zem-frathâo aiwyâiti pasca hû-frâshmô-dâitim marezaiti va karana aûhâo zemô yaṭ . . . dûraépārayâo . vîspem imaṭ âdidhâiti yaṭ aîtare zâm asmanemca*. „welcher breit wie die Erde einherschreitet nach Sonnenuntergang (H. — Spiegel: nach Sonnenaufgang) und berührt die beiden Enden der Erde . . . von weiten Grenzen. Alles sieht er, was zwischen Himmel und Erde ist.“ — Cf. dazu 10, 141 den „von der Finsterniss aus wachenden.“

der Nacht an der Grenze des Horizonts wachenden Mithra zu beziehen; sie würde aber auch auf den Tag angewandt noch nichts beweisen, da man in dem wie die Erde breit einher-schreitenden Mithra immer noch den Sonnengott mit seinem alles erfüllenden von ihm ausgehenden Lichtgewande verstehen könnte.

Sind also die für Mithra als Tageslicht angezogenen Stellen nicht stichhaltig, so müssen wir nach den Beweisen für Mithra als Sonnengott, demnach ursprünglich als Sonne fragen. Die bedeutsamste Stelle hierfür ist Yt. 10, 104, worüber Haug (Zustand der Zendph. S. 62. 63) gehandelt hat: *yēnhē dareghāciṭ bāzava fragereweñti mithrōaojanhō yaṭciṭ ushastairē hindvō agēurvayēiti yaṭciṭ daoshatairē nighnē* „dessen lange Arme die ergreifen, welche in Freundschaft stark sind (d. h. sie beschützen), wenn er aufgeht in dem östlichen Indien, wenn er untergeht in dem westlichen.“ Diese Stelle zeigt deutlich, dass Mithra lediglich der Sonnengott ist und dieser einen schliessen sich noch einige weitere Stellen an. So kann ich es nur auf den Sonnengott beziehen, wenn von einem Wagen Mithra's gesprochen wird und ebenso nur auf die Rosse des Sonnengottes, wenn es heisst, dass weisse Pferde seinen Wagen ziehen, aber nicht allgemein auf Licht, es müsste denn sein, dass man (was nicht zulässig ist) Licht und Sonne für identisch erklären will. Yt. 10, 124. 125: *uzbāzūš paiti amerekhtīm fravazaiti mithrō . . . haca raokhshnāt garō nmānāt vāshem srīrem vavazānem hāmō-takhmem vīspō-paēsanhem zaranaēnem*. 125. *ahmya vāshē vazāoñti cathwārō aurvañtō spaētita etc.* „Mit emporgehobenen Armen fährt Mithra . . . zur Unsterblichkeit aus dem leuchtenden Garōnmāna den schönen rollenden Wagen von gleicher Festigkeit, den allgestaltigen*), goldenen. 125. an diesem Wagen ziehen (pflegen zu ziehen) vier weisse Rosse“ etc. 136. *yahmāi aurusha aurvañta yūkhta vāsha thañjayāoñti aēva cakhra zaranaēna asānasca vīspō-bāma*, „dem weisse Renner an den Wagen gespannt einherlaufen, der durch ein goldenes Rad und hinsichtlich der Speichen ganz glänzend ist**).“ Auch diese Stelle zeigt, dass

*) So wie im Veda der Wagen des Savitar „*visvarūpa* heisst.

**) Ich ziehe *vīspō-bāma* als Instrum. zu *vāsha* und fasse *asānasca* als determinirenden Accusativ.

wir unter Mithra und seinem Wagen mit einem Rade nichts anderes als den Sonnengenius und den einräderigen Sonnenwagen verstehen können. Ebenso in Verbindung mit diesem Wagen sehen wir ihn 67: yô (Mithra) vâsha mainyu-hâm-tâsta berezi-cakhra fravazaitê haca karshvare yaŋ arezahi upa karshvare aŋ qanirathem bâmîm rathwya cakhra hacimnô qarenanâhaca mazdadhâta verethraghnaca ahuradhâta, „welcher auf einem gottgeschaffenen Wagen*) fährt mit hohem Rade vom Karshvare Arezahi bis zum Karshvare Qaniratha dem glänzenden, vereint mit dem Rade der Herrschaft (?), mit dem von Mazda gegebenen Glanze und dem von Ahura gegebenen Sieg.“ Hier möchte ich eine Stelle anschliessen, die in gewisserweise dem S. 116 citirten Verse RV. 10, 8, 4 entspricht und uns Mitra wohl auch als Sonnengenius zeigt: Yesht 10, 142: mithrem . . . jaghâurvâonhem, yô paorîs vaêidhiš sûrem frâdhâiti speñtahê mainyéus dâmân hudhâtô mazištô yazatô yatha tanûm raocayêiti yatha mâonhô hvâraokhshnô . . . „welcher als der erste Verkündiger den Starken (Sonne) fördert unter den Geschöpfen des Spentamainyus, der wohlgeschaffene grösste Y. wenn er den Körper erleuchtet, wie der selbstleuchtende Mond*)." So kann kein Zweifel bestehen, dass Mithra, obwohl verschieden von der Sonne selbst, doch im engsten Zusammenhange mit ihr steht, dass er nicht das „Licht“ allgemein ist, sondern höher steht als dieses, höher als die Sonne selbst und als der Sonnenengel bezeichnet werden muss, der diese lenkt und leitet, und damit auch Herrscher über das von dem Himmelskörper überall hin entsandte Licht wird. Somit bestätigt der Avesta die Resultate, die wir aus dem Veda zogen und wir wenden uns dazu, einige übereinstimmende, jedenfalls uralte Züge anzuführen. — Als Sonnengott kommt ihm vor allem die stete Wachsamkeit zu und wie die Sonne in alle Tiefen und auf alle Flecken ihr spähendes Auge wirft, so werden ihm seine Allgegenwart bezeichnende Attribute und Epitheta beigelegt und er wird als der allwissende gepriesen.

*) In 143 yénhê vâshem haŋgerewnâiti adhaviš paorîs spitama yatha dâmân sraêstâis hubâmya khshaétâi bezieht sich yénhê wahrscheinlich gleichfalls auf die Sonne, ebenso wie sraêstâis, das Singular ist und s nur dem folgenden h zu verdanken hat. (Siehe Spiegel, Gramm. S. 65 § 68.) Subject zum Verbum ist Mithra.

So heisst es RV. 3, 59, 1: mitrah kṛishtīr animishābhi cashte „Mitra sieht auf die Menschen ohne das Auge zu schliessen“, mit Varuṇa zusammen wird er RV. 1, 136, 3 „jāgrivānsā, die beiden wachsam“ wachsam genannt. Diesem stellt der Avesta unzählige Male „mithrem aqafnem jaghāurvāonhem“ gegenüber. Wir sehen ihn Yt. 10, 141 als temanhādha jaghāurām „von der Finsterniss aus wachsam“ und dies näher erläutert 10, 95 (s. o.). Es heisst ferner von ihm, er habe tausend Ohren und zehntausend Augen (hazairō-gaosha und baēvare-cashman*), er habe seine Späher auf allen Höhen, auf allen Warten sitzen, die auf den Mithraträger sehen (45); er heisst darum „baēvare-spasanō“ (82) der zehntausend Späher hat, „der Zehntausend-späher“ und, weil er alles hört und sieht, ist er allwissend, untrüglich. („vīspō-vīdhvāo“, „adhao-yamnō“ 46. 82. 141 u. a.) Im Veda sehen wir seine Späher (mit Varuṇa's zusammen) 6, 67, 5; 5, 62, 1 (?); 7, 61, 3 (s. u.!)**); wir finden ihn (und Varuṇa) vīśvavedas genannt (8, 25, 3) u. s. w.

Wir lernten ferner Mitra im Veda als einen Freund der Seinen kennen, die er schützt und vor Fährlichkeiten behütet; wir sehen aber auch seinen Zorn erwähnt, und aus den Mitra-Varuṇaliedern ergibt sich, dass er gegen die Feinde kämpft und ein Feindevernichter (riśādas) ist. So erscheint auch Mithra als Freund und Feind, wenn es Yt. 10, 29 heisst: tām akō vahīstasca mithra ahi dahhubyō tām akō v. m. a. mashyā-kaēibyō: „du bist böse und der beste zugleich, o Mithra, für die Länder; du bist böse und der beste zugleich für die Menschen.“ Worin erkennen wir aber ihre Ansprüche an ihre Verehrer, was bezeichnet die Frömmigkeit und welches sind Mitra und Mithra's Belohnungen oder Strafen? Auch hier bieten Mitra und Mithra verschiedene Vergleichungspunkte. Der vedische Gott heisst der „wahrhafte“ und dem entsprechend unterscheiden sich seine Verehrer von den andern dadurch dass sie dem „Wahrhaften“ zustreben, Lüge und Unrecht

*) Die ungleich häufigeren Benennungen Mithra's erklären sich von selbst durch das ungleich grössere Material, das der Zendavesta im Verhältniss zum Veda bietet.

**) Da er zumeist mit Varuṇa zusammen genannt wird, so muss ich mich begnügen auf Späteres zu verweisen und hier nur diese Stellen zu nennen.

meiden. Dieser Anschauung entspricht genau der Zendavesta. Es heisst 10, 16: ... [yô vîspâhu karshvôhu mainyavô yazatô vazaiti khshathrô-dâo]. aêshôm gûnaoiti verethraghnem yôî dim dahma vîduš asha zaotrâbyô frâyazeñtê: „deren Sieg fördert (?) er, die mit magischer Kraft begabt ihn des Wahren (= rita) kundig mit Zothras verehren.“ 10, 3: âsu-aspm dadhâiti mithrô yô vourugaoyaoitiš yôî mithrem nôit aiwîdruzheñti etc. „schnelle Rosse verleiht Mithra, der über weite Triften herrscht, wenn man den Mithra nicht belügt“ u. s. w. Wir sehen hieraus dass Wahrheit und Recht die erste Pflicht seiner Verehrer ist und dieser Gedanke durchzieht den ganzen Yesht. Solchen gibt er Gesundheit für den Leib, Kraft für die Rosse, Vernichtung der Feinde und trägt sie aus Angst und Verderben hinweg. Ein feindlicher Gott ist er dagegen für die Länder, wo man ihn trügt, er vernichtet die Feinde und während er jene „vîduš-asha“ fördert, tilgt er „ashavanô“ (76); die Länder der Schlechten zerstört er (78); er bringt zum feindlichen Heer Strafe und Furcht (36). Spiegel bemerkt pag. 85 seiner Uebersetzung, dass die Auffassung seines Wesens als Krieger in Mithra's Amte als „Mittler“ seine Begründung zu finden scheine. „Er weiss alles weil er alles sieht, folglich weiss er auch, welcher der kämpfenden Parteien er den Sieg zu verleihen hat.“ Ich kann über Mithra als „Mittler“ hier mich nicht verbreiten, aber wenn er ein solcher ist, dann liegt hierin keineswegs der Anlass zu seinem Kriegerthum. Mithra ist Sonnengott, somit ist er der Freund derer die im Lichte leben, der Feind derer, die das Licht fliehen und im Dunkeln wandeln, dies ist eine im Charakter der Lichtgötter eo ipso involvirte Anschauung, über die der Veda uns hinreichend Aufschluss gibt. Der Zorn des Sonnengottes, der gegen das Dunkel kämpft, erstreckt sich eben auf alle, die die Werke der Finsterniss lieben und ich glaube, dass wir in der Erscheinung des „zornigen“ Mithra eine Auffassung aus alter Zeit haben, die Spiegel (pag. 82) sehr mit Recht als nicht rein zoroastrisch bezeichnet und die wahrscheinlich in die alte Zeit gemeinsamen Glaubens hinauf zu verlegen ist.

Ich glaube in der Aufsuchung gemeinsamer oder verwandter Ideen noch weiter gehen zu müssen. Wir sahen oben

Mitra mit Tvashtar zusammen und sahen den Blitz seinen Spross genannt, dies führte uns auf seine Verbindung mit den Wassern, welche in den Mitra-Varunahymnen häufig zu beobachten sein wird. Solch eine Beziehung zeigt uns auch der Mir Yesht in zwei Worten: „*frat-apa*“ und „*tacat-apa*“ (61), durch die er ihn also als „den die Wasser mehrenden“ und „die Wasser fliessen lassenden“ bezeichnet. Wir finden auch an einer Stelle Mithra mit den Kühen verbunden, aber dies bezieht sich wohl nicht auf „Wolkenkühe“, sondern auf die Lichtstrahlen des Sonnengottes; und es sei mir gestattet hierbei ausführlicher zu verweilen, weil dies uns auf eine alte Anschauung zurückweist, die auch mit Mitra verbunden gewesen sein kann, wenn sich auch gegenwärtig davon nichts findet. Ich glaube, dass uns diese Stelle hinausführt über den Kreis zoroastrischer Vorstellungen und eine Reminiscenz ist an die arische Zeit. Bereits Windischmann scheint derselbigen einen tieferen Sinn beigelegt zu haben, wenn er in seinem Commentar Rosen zu R.V. 1, 6, 5 citirt, wo derselbe von der Befreiung der Kühe durch Indra handelt. Betrachten wir die Stelle selbst Yt. 10, 86: *yâ vareta azemna bâdha ustânazastô zbayêiti avanhê gavaithîm paitîs-maremna . kapô nô arsha gavaithîm apayât paskât vazemnô mithrô yô vourugaoyaoitiš kadha nô fraourvaêsayâiti ashabê paiti pañtâm drujô vaêsmenda azemnâm*: „es ruft die als Beute fortgeführte*) (Kuh) mit erhobenen Händen um Hilfe an den Stall gedenkend: wann wird mich der starke zum Kuhstall führen hinterher eilend, Mithra, der über weite Triften herrscht, wann wird er mich hinbringen auf den Pfad des Asha, die in die Wohnung der Druj geführt?“ Der Sinn dieser Stelle ist schwierig zu verstehen und darum kann ich meine Ansicht mehr als Vorschlag geben, denn als sichere Auffassung: die Wohnung der Druj ist die Nacht, die Heimath alles Bösen, in welcher die Rinder des Sonnengottes gefangen gehalten werden und erst des Morgens wieder von ihm befreit und in den rechten Stall geführt. Zu solcher Fassung stimmt mehreres sehr gut; so der Gegensatz, in welchem die Wohnung der Druj zu dem „*ashahê pañta*“ steht, das von Windisch-

*) Zu *vareta* cf. Haug: „Das 18. Capitel des Wendidad“ pag. 28.

mann sehr richtig mit dem „ritasya panthá“ des Veda verglichen wird, und lediglich eine Bezeichnung für den Tag und das mit ihm zusammenhängende Wahre ist. Sodann bestärkt mich in meiner Vermuthung der Ausdruck „paskât vazemnô mithrô“ „der hinterher fahrende (oder eilende) Mithra,“ was einen sehr guten Sinn gibt, wenn wir ihn im Zusammenhange unserer Erklärung als den hinter den Strahlen (= Kühen) her eilenden Sonnengott ansehen, der die Kühe vor sich her treibt. Als einen weiteren Beweis für die Richtigkeit meiner Behauptung führe ich den Inhalt von dem vorangehenden Abschnitt (10, 85) an, wo trotz einiger andern Unklarheiten ganz deutlich von der Nacht die Rede ist: yênhê vâkhê gerezânâhê us ava raocâo ashnaoiti ava pairi imâm zâm jasaiti ví hapta karshvân jasaiti yaçitê nemanha vâcim baraiti yaç gaoshacit: „seine, des weinenden, Stimme dringt empor zu den Sternen, sie vertheilt sich auf die sieben karshvare's und verbreitet sich über die Erde, sei es dass er mit Verehrung seine Stimme erhebt, oder mit dem Ohr (hört)“*). Die letzten Worte zeigen an, dass die Stimme des Weinenden die des Menschen ist und der Sinn scheint der zu sein, dass er Mithra herbeiruft, wenn er Nachts sich von ihm verlassen glaubt**).

Die ganze Stelle erscheint in ihrem Zusammenhang mit dem Yesht etwas befremdlich und wir werden in der Annahme schwerlich irre gehen, dass hier eine Reminiscenz des alten Volksglaubens eingefügt ist, wie ja wohl die ganze Verehrung Mithra's eine Concession rein zarathustrischer Lehre an die alte im Volk erhaltene Tradition gewesen sein mag. Denn es ist beachtenswerth, dass Mithra's Name sich nicht in den

*) Windischmann macht mit Recht auf den Gegensatz aufmerksam, in welchem nemanha und gosha stehen und bezieht das erstere auf das laute Erheben der Stimme, letzteres auf das Ins-Ohr-sprechen. Auch Spiegel übersetzt so „laut oder leise.“ Sollte man nicht füglich dies auf active und passive Verehrung beziehen, der eine, indem er recitirt, der andere, indem er dies anhört? In diesem Falle ist vâcim baraiti nur zu dem einen yaçitê zu beziehen und zu gaosha ein anderes Verbum, etwa surunaoti zu ergänzen.

***) Die andere Stelle, wo Mithra mit Kühen zusammen vorkommt hat nicht diesen Sinn, sondern bezeichnet wahrscheinlich die von den Feinden der Mithra verehrer fortgeschleppten Kühe, die Mithra den seinen wiedergeben soll. (Yt. 10, 38.)

Schriften findet, die zunächst die Lehre des Propheten ausmachen, in den Gáthá's und wir sind daraus zu dem Schluss berechtigt, dass seine Lehre ursprünglich den Mithracult wie den des Homa ausschloss, dass aber die spätere Zeit den Gegensatz seines Glaubens zu den im Volksbewusstsein lebenden Göttern auszugleichen suchte und auch Mithra eine Stelle im Glaubenssystem anwies, mit manchen Aenderungen freilich, die ihn hineinpassend machten aber doch so, dass viele seiner Charakterzüge erhalten blieben. Und wir finden in Wirklichkeit im Mir Yesht (gleichwie z. B. im Hom-Yesht) Spuren von einer Aufnahme seines Cult. Man sehe 54. 55 und 74: dort spricht Mithra: áat mâ nôit mashyáka aokhtô-nâmana yasna yazeñtê yatha anyê yazatâonhō aokhtô-nâmana yasna yaziñti *)/ „doch verehren mich die Menschen nicht mit Opfer, bei dem mein Name genannt wird, wie den andern Yazata's — geopfert wird.“ 55. yêdhi zî mâ mashyáka aokhtô-nâmana yasna yazayañta yatha anyê yazatâonhō — yaziñti **). frâ nuruyô ashâ-vaoyô shushuyēm / „denn wenn mir die Menschen mit einem Opfer opferten, wobei mein Name genannt wird — würde ich zu den frommen Männern — herzukommen.“ Und auf diese Worte Mithra's folgt 59 das Gelöbniß: ich will dir opfern, o Mithra, mit einem Opfer, wobei dein Name genannt wird ***). Es ist klar, dass durch solche Worte nur die Aufnahme mancher Götter in den Cult angedeutet und gewissermassen gerechtfertigt wird und wie bei andern Göttern werden wir auch für Mithra diesen Schluss ziehen müssen. Wie viel dem altari-schen Gott von seiner alten Herrlichkeit genommen, welches die Veränderungen in seiner Auffassung gewesen sein mögen, liegt weder in dem Zweck unsers Vorwurfs noch hinsichtlich des ersteren Punktes in dem Bereich unsers Könnens; nur so viel dürfen wir mit Sicherheit annehmen, dass seine Stellung im Glauben der Vorfahren der Iranier und Inder eine hoch bedeutende gewesen sein muss.

Wir wenden uns zum letzten Abschnitt unseres Thema's, zu

*) **) Ich lese für yazeñtê das von den Handschriften zu der gleichlautenden Stelle Yt. 8, 11 gegebene passivisch zu nehmende yaziñti. Für diese letztere Stelle nimmt dies auch Hübschmann an. „Zur Casuslehre“ S. 179. Anm. 3. ***) Hierauf macht auch Spiegel aufmerksam.

VIII.

Mitra-Varuna.

Der Charakter beider Götter ist schon oben in allgemeinen Umrissen gezeichnet worden und wie wir hoffen, ihr ursprünglicher Begriff auf den richtigen Umfang zurückgeführt. Wir sahen Mitra als alten Sonnengott und seine Verbindung mit dem allumfassenden Firmament war uns nur ein Ausdruck für das lichtdurchflossene hohe Himmelszelt, an dem Mitra seine Bahnen wandelt. Wir haben auch die Stellen angeführt, die dieses ursprüngliche Wesen beider Götter zeigten und wir haben jetzt nur noch die Folgerungen zu ziehen, die aus diesem sich ergeben d. h. die andern Gebiete zu betrachten, über die sich ihre Wirksamkeit verbreitete.

Wir können es unterlassen die Verse anzuführen, die ihren Sitz am Himmel nennen und sich in der Schilderung dieses Sitzes ergehen. Das Erstere ist nach unsern bisherigen Erörterungen so selbstverständlich, dass es keiner Belege mehr bedarf, das Andere sind eben nur verschiedenartige Benennungen des Himmels mit all den Epitheten, die dem Himmel und besonders dem Lichthimmel zukommen oder es sind mannigfache Namen für die Sonne, den himmlischen Wagen, auf welchem Mitra-Varuna dahinfahren.

Dagegen muss das hervorgehoben werden, dass in ihrer Eigenschaft als Herrscher über das Licht auch der Grund zu ihrer Herrschaft über die Welt liegt. Soweit das Licht seine hellen Strahlen sendet, soweit erstreckt sich Mitra-Varuna's lichtiges Reich und mit dem Tagesgrauen, wo sie den Sonnenwagen besteigen, treten sie ihre Herrschaft an. So heisst es 8, 25, 3 *tā mātā viśvavedasāsuryāya pramaḥasā / mahī jajānāditiṛitāvāri*: „die beiden allwissenden grossen hat zur Ausübung ihrer Göttermacht die Mutter, die grosse řita-reiche Aditi geboren.“ 8, 25, 8: *řitāvānā ni śhedatuḥ sāmraǵyāya sukratū / dhṛitavratā kṣatriyā kṣhatram āsatuḥ //* „die řita-reichen, opferreichen liessen sich nieder zur Ausübung ihrer Gesamtherrschaft. Die fest die Satzungen haltenden Herrscher traten die Herrschaft an“ u. v. a. wie 1, 15, 6; 5, 67, 1, die z. Th. Seite 45 flg. schon erwähnt sind. Sie heissen

darum Könige („rājānā“) oder Herrscher („kshatriyā“). Weil das Licht siegreich über alle Feinde triumphiert, heisst ihre Herrschaft nirgendher anzugreifen (1, 136, 1: „athainoh kshatram na kutaś canādhriṣhe devatvam nū cid ādhriṣhe“) und ihre Stärke wird oft der Gegenstand der Bewunderung der Sänger. So sind sie „dakṣhapitarā“ genannt, das nicht „Väter des Dakṣa,“ sondern „Dakṣa zum Vater habend“ zu übersetzen ist, wie die Ausdrücke śavaso napātā u. s. w. beweisen. Man vergleiche auch Ausdrücke wie tuvijāta 1, 2, 9; 7, 66, 1 oder sudakṣa 7, 66, 2 u. s. w.; von Stellen sei RV. 1, 2, 9, eine für viele, erwähnt: kavī no mitrāvaruṇā tuvijātā urukṣhayā / dakṣam dadhāte apasam: „unsere beiden Kavi's, MV., die kräftigen, weitherrschenden haben wirksame Kraft angenommen.“ Erwähnt sei noch ihre Bezeichnung mit pūṭadakṣas (5, 66, 4; 8, 23, 30 u. a.), welche ich ebenso wie pūṭabandhu (6, 67, 4) auf ihren Charakter als dem reinen Lichte angehörig oder entstammend, im reinen Lichte tätig beziehen zu müssen glaube und ausserdem ihre Benennung als dhṛitadakṣa (5, 62, 5), deren Kraft fest ist oder die die Kraft fest halten d. h. die ihnen unentziehbar ist.

Durch Beziehung auf das lichte Reich ihrer Herrschaft ist ferner śucivrata zu erklären „ein lichtiges, glänzendes Gebiet habend,“ mit dem sie 6, 16, 24 bezeichnet sind; da das Licht sich ausbreitet, so heissen sie „urukṣhayā“ (1, 2, 9) oder (mit den andern Āditya's zusammen) „paprathānāḥ“ (3, 54, 10 s. oben).

Das Licht macht uns noch eine andere Seite in Mitra-Varuṇa's Wesen verständlich. Der freundliche Tag ist dem Menschen heilbringend und Verkünder des Lebens; darum heisst es RV. 5, 62, 7: hirānyanirṇig . . . aśvājanīva siehe S. 47 bhadre kṣetre nimitā tilvile vā sanema madhvo adhigartyasya: „ . . . in glücklichem fruchtbarem Bereich ist (ihrer Herrschaft Säule*) aufgerichtet. Möchten wir von dem madhu des Wagens bekommen.“ Weil das Licht das zum Leben erweckende oder das Leben gebende ist, heissen sie 5, 67, 2: „dhartarā

*) kṣetra ist die Herrschaft Mitra-Varuṇa's über den Tag und darum heisst sie glückbringend. Eigentlich heisst kṣetra Grundbesitz, Feld; davon Gebiet, Bereich; das Gebiet M.V.'s ist die Tagesherrschaft.

carshanīnām.“ 10, 132, 2: „dhārayatkshiti.“ 5, 65, 6: yuvam mitremam janam yatataḥ sam ca nayataḥ: „ihr treibt, o M.V., das Volk an und führt es zusammen.“ (Ludwig), 6, 67, 1: sam yā raśmeva yamatur yamishthā dvā janāñ asamā bāhubhiḥ svaiḥ „die gleichwie mit einem Zügel lenkten, die besten Lenker, die beiden ohne gleichen, mit ihren Armen die Menschen“ cf. Vers 3. 5, 72, 2 heissen sie „yātayajjanā“ u. s. w. Von dem Bereich der Menschen aus erweitert sich ihre Wirksamkeit zu Erhalten der ganzen Welt und Erde, Himmel, Luft-raum bestehen durch sie. 5, 69, 1: trī rocanā varuṇa trīṇr uta dyūn trīni mitra dhārayatho rajānsi / „ihr erhaltet, o M.V., die drei Rocana's, die drei Himmel, die drei Rajas.“ Vers 4: yā dhartārā rajaso rocanasyotādityā divyā pārthivasya / „die ihr des Himmels und Erdenraums Träger seid, o himmlische Âditya's.“ 5, 62, 3: adhārayatam prithivīm uta dyām . . . mahobhiḥ: „ihr festiget durch eure Macht die Erde und den Himmel“ u. s. w.

Indess nicht darauf ist Mitra-Varuṇa's Wirksamkeit beschränkt. Von ihrem Charakter als Lichtgötter aus bildet sich ihr Wesen nach mehreren Richtungen hin weiter und zwar macht das Licht sie zu alles sehenden, alles wissenden Göttern und damit zu weisen, zu kavi's; andererseits werden sie zu Feinden der Sünde und Kämpfern gegen das Böse, damit auch zu Schützern der Ihren gegen die Feinde. Für die erstere Auffassung führe ich 8, 90, 2 an, wo sie „urncakshasā“ genannt werden, 5, 66, 6, wo sie „īyacakshasā“ heissen. Man sehe ferner 5, 62, 8: ā rothatho varuṇa mitra gartam ataś cakshāthe aditim ditim ca: „ihr besteiget, o Mitra-Varuṇa, euren Wagen, von dem ihr seht auf Aditi und Diti.“ 8, 25, 9: akshṇāscid gātuvittarānulbaṇena cakshasā / ni cin mishantā nicirā ni cikyatuh // „die besser als jedes Auge den Pfad finden mit unverhülltem Schauen (Ludwig. — Grassmann: mit unumwölkten Blick) geben selbst dann wachsam Acht, wenn sie das Auge schliessen.“ 7, 61, 5: na vām ninyāny acite abhūvan: „kein Geheimniss gab es, das ihr nicht wusstet“ u. s. f. Aus den Geistern des Lichtes, in welchem Varuṇa und Mitra leben, entwickelt sich die Vorstellung von den alles erkundenden Spähern: 6, 67, 5: pari yad bhūtho rodasī cid urvī santi spaśo adabdhāso amūrāḥ / „wenn ihr Himmel und Erde umfasst, die weiten (d. h. wenn euer

Licht sich über sie verbreitet), dann sind euch untrügliche und weise Späher.“ 7, 61, 3: *proror mitrāvaruṇā prithivyāḥ pra diva ṛishvād bṛihataḥ sudānū / spaśo dadhātḥe oshadhīṣhu vikshv ṛidhag yato animisham rakshamānā* // „von der weiten Erde aus, vom hohen grossen Himmel, o trefflich spendende M.V., schickt ihr unablässig wachsam in Haus und Wald (Grassmann) die sich vertheilenden (oder sich verbergenden) Späher.“ Siehe auch Vers 4. Sie heissen daher (mit Aryaman) 7, 60, 7 „*ime divo animishā prithivyās cikitvānsah*“ „die unablässig auf Erd und Himmel achten“ „allwissend“ (*viśvavedasā*), „Hüter der Welt“ (*viśvasya* oder *bhuvanasya gopā*) etc. Bedenken wir ferner, dass mit ihrem Wissen sich Weisheit verbindet (da sie durch ihre Gesetze, wie wir bald sehen werden, alles ordnen), so vermögen wir uns den Ausdruck *kavi*, der ihnen 1, 2, 9; 3, 54, 10 und sonst beigelegt ist, leicht zu erklären, denn sie sind an Wissen reich und reich an Klugheit.

Wir haben oben aus ihrer Eigenschaft als Lichtgötter ihre Gegnerschaft gegen alles Böse gefolgert und gesagt, sie beschirmen den Wahrhaften gegen jeden Feind. Einige sehr lehrreiche Beispiele mögen nun hier dafür angeführt werden, um zu zeigen wie die Vorstellung Mitra-Varuṇa's als schutzverleihender Götter zunächst fusst auf ihrem Charakter als Götter des Tageslichtes: R.V. 10, 132, 2: *tā vām mitrāvaruṇā — yajāmasi yuvoh krāṇāya sakhyair abhi shyāma rakshasah* / „als solche verehren wir euch; durch eure Freundschaft für den Wirksamen (= Opferer) möchten wir die Rakshas besiegen;“ die Rakshas sind die bösen Geister der Nacht und die hilfreiche Freundschaft kann natürlich nur in der Spende des Lichtes bestehen. 7, 65, 3: *ṛitasya mitrāvaruṇā pathā vām apo na nāvā dūrītā tarema*: „auf eurem Pfade des *ṛita* (des Wahren = Tag) möchten wir gleichwie auf einem Schiffe über die Wasser so über die Gefahren hinwegsetzen“ (vgl. über diese Anschauung die oben besprochene Vasiṣṭhahymne). cf. 1, 139, 2, wo sie *ṛita* und *anṛita* scheiden und die Atharvavedastellen, die wir Seite 49 angeführt haben. Somit ist es leicht zu verstehen, wenn ihr Schutz angerufen wird und sie gebeten werden, über Bedrängniss u. s. w. hinweg zu setzen: R.V. 2, 27, 5: *yushmākam mitrāvaruṇā prañītau pari śvabhreva dūrītāni vṛijyām* / „unter eurer Führung, o M.V., möchte ich

wie Klüfte die Fährlichkeiten umgehen.“ 5, 62, 9: yad bañ-hishṭham nātididhe sudānū achidraṃ śarma bhuvanasya gopā / tena no mitrāvaruṇāv avisṭam sishāsanto jigivānsaḥ syāma // „welches euer stärkster, unüberwindlicher, unzerstörbarer Schutz, ihr reichspendenden, ihr Hüter der Welt, mit dem steht uns bei, o M.V.; wenn wir gewinnen wollen, möchten wir siegreich sein.“ cf. 7, 50, 1; 7, 66, 3; 8, 47, 1 und sehr viel andere mehr. Darum weil sie Gegner des Schlechten, Dunklen sind, befreien sie auch von Sünde den schwachen Menschen und schützen vor Götter beleidigendem Werk und ähnliches mehr, sowie vor Unrecht gegen die Menschen, während sie für den schlechten furchtbar sind (RV. 6, 67, 4: ghorā martāya ripave).

Es versteht sich von selbst und wir wurden schon durch einige der citirten Stellen darauf hingeführt, dass in jenen Eigenschaften ihre Entwicklung zu Göttern des Krieges einbegriffen war, sind sie ja doch selbst Götter des Kampfes gegen die Rakshas und sie werden demgemäss auch Förderer in den Kämpfen des Getreuen gegen seine Feinde und helfen ihm zum Sieg. So glaube ich 5, 66, 3 fassen zu müssen, wo es heisst: tā vām eshe rathānām urvīm gavyūtim eshām / rāta-havyasya sushṭutim dadhrik stomair manāmahe // „euch preisen wir, wenn ihre der Maghavans (cf. Vers 6: vāyam ca sūrayaḥ) Wagen eilen nach weitem Weideplatz (ihn zu erobern) mit Lobgesängen, uns anschliessend an Rāta-havyas trefflichen Gesang“ (*). 2, 31, 1 asmākam mitrāvaruṇāvataṃ ratham ādityai rudrair vasubhiḥ sacābhuvā / pra yad vayo na paptan vasmanas pari śravasyavo hrishivanto vanarshadaḥ // „Steht unsrem Wagen bei, o Mitra-Varuṇa, mit den Āditya's, Rudra's, Vasu's vereint, wenn Vögeln gleich aus ihrem Sitz hervor eilen die ruhmbegierigen, (kampf-) lustigen, im Holz (= Kampf-

*) dadhrik, fest, adv. wird von Grassmann zu dieser Stelle mit „ernst“ übersetzt, Ludwig: mit überwältigenden stoma's. „Ich schlage vor dadhrik als praep. zu gebrauchen und von ihm mit ursprünglicher Bedeutung „festhalten“ sushṭutim abhängig zu machen: „im Festhalten von“. Ob Grassmann eshām auf den Dual vām bezieht, ist nicht erkenntlich. Der Sinn ist der, dass der Sänger den Sieg seiner in das Feld ziehenden Maghavan's wünscht.

wagen?) befindlichen*)“ (die Maghavan's etc.) cf. auch Vers 2.

Freunde und Feinde Mitra-Varuna's werden nun unterschieden, je nachdem sie Mitra-Varuna's Satzungen befolgen und dies führt uns einen Schritt weiter zu den Satzungen selbst. Fragen wir nach ihrem Ursprung und nach dem Ausgangspunkt ihrer Entwicklung zu sittlicher Bedeutung, so werden wir wieder auf die Natur zurückgeführt und auf die Stabilität der Naturerscheinungen, aus denen beide Götter personifiziert worden sind: Tag für Tag erglänzt das Firmament im Sonnenlichte, Tag für Tag wandelt die Sonne an ihm ihre Bahn; keiner der Götter, keiner der Menschen vermag diese Satzungen zu hindern. Die Berechtigung, hierin ihren Ausgangspunkt zu sehen, gibt uns der Veda selbst. So heisst es RV. 4, 13, 2: *anu vratam varuno yanti mitro yat sūryam divy ārohayanti* / „es folgen Mitra-Varuna der Satzung, wenn sie die Sonne am Himmel emporsteigen lassen.“ 3, 55, 6: *śayuh parastād adha nu dvimātābandhanaś carati vatsa ekah / mitrasya tā varunasya vratāni mahad devānām asuratvam ekam* // „das (Nachts) in der Ferne ruht, zwei Müttern (Himmel und Erde) angehörig, wandelt jetzt ohne Fesseln umher das eine Kalb: das sind Mitra-Varuna's Gesetze. Gross ist der Götter einziges Asurathum.“ 10, 65, 5: *yayor dhāma dharmanā rocate brihad* „deren grosses Haus nach der Satzung (er-) glänzt.“ 5, 69, 1: *vāvṛidhānāv amatim kshatriyasyānu vratam rakshamānāv ajuryam* / „mächtig geworden, den Glanz des Herrschers (= Sonne), nach der Satzung das Unvergängliche bewahrend,“ wobei ich *ajurya* gleichbedeutend mit dem sonst auf das Licht im höchsten Himmel bezüglichen *amṛita* fasse. 5, 72, 2: *vratena stho dhruvakshemā dharmanā yātayajjanā* „durch die Satzung ist fest euer Wohnsitz (d. h. ihr wohnt stets am Himmel, wo euer Licht sich ausbreitet); durch das Gesetz die Menschen in Bewegung setzend(**). Eben

*) Grassmann bezieht „*vanarshadaḥ*“ auf Vögel; Ludwig auf Rosse „die an der Stange festgebundenen.“

**) Durch die Beziehung auf das Himmel und Erde wieder sichtbar machende Licht ist auch RV. 7, 61, 4 zu erklären: *śaṁsā mitrasya varunasya dhāma śuśmo rodasī badbadhe mahitvā*: „preise Mitra-Varuna's Gesetz: (ihre) Kraft hat Himmel und Erde gedrängt (= aus einander gedrängt)

dahin gehört es, wenn Agni als Vertheidiger der Satzungen M.V.'s gilt, da er das Dunkel zurtück drängt und dem Lichte die Bahn frei macht; die Uebertragung seiner Vertheidigung auf seinen Kampf gegen die Bösen (4, 5, 4) ist erst eine Erweiterung jener ersteren Anschauung.

Es muss hinzugefügt werden, dass in demselben Maasse als das Herrschaftsgebiet der beiden Götter sich erweiterte, auch der Wirkungskreis ihrer Gesetze an Umfang zunahm. Wir werden bald Mitra-Varuṇa als Götter über den Regen kennen lernen, hierin kann auch nur der Grund liegen, wenn am Schluss einer vom Regen handelnden Hymne sich die Worte finden (5, 63, 7): *dharmāṇā mitrāvaruṇā vipaścītā vrātā rakshethe asurasya māyayā* / „durch eure Satzung weise, o Mitra-Varuṇa, schützt ihr die Satzungen durch des Asura Zaubermacht“ (d. h. wohl: ihr bewirkt, dass der Himmel zur rechten Zeit Regen spendet) und ebenso dürfte zu erklären sein RV. 9, 107, 15 *arshan mitrasya varuṇasya dharmāṇā prahinvāna ṛitam bṛihat*: „Soma möge strömen nach M.V.'s Satzung, das grosse Wahre fördernd“*).

Es liegt in der Natur der Satzungen, die aus den ewig wiederkehrenden Naturerscheinungen sich herleiten, dass sie „fest“ heissen (s. z. B. 5, 69, 4) und dass von hieraus die durch sie die Welt regierenden Götter „*dhṛitavratā*“ genannt werden „die feste Satzungen haben“ oder „von denen die Satzungen fest gehalten werden“ d. h. die sie nie überschreiten und überschreiten lassen. Selbst die Götter sind nicht im Stande ihnen zu trotzen. Man sehe RV. 5, 69, 4: *na vāṁ devā amṛitā ā minanti vrātāni mitrāvaruṇā dhruvāṇi* / „Eure festen Satzungen, o M.V., verletzen nicht die unsterblichen Götter.“

durch ihre Grösse.“ Grassmann: „des Varuṇa und Mitra Herrschaft preis' ich, ihr hoher Muth bestürmet Erd' und Himmel.“ In diesem Falle können wir *śushma* nur auf das E. und H. umhüllende Licht beziehen, das am Morgen mit „Kraft“ hervordringt.

*) Mit Bezug auf die Gesetze möchte ich die Bezeichnung Mitra-Varuṇa's als „*prāsāstārau*“ „Anweiser“ erklären, in dem ich in dieser Benennung einen Hinweis sowohl auf ihre Weisheit als auf die Aeusserung dieser Weisheit in den Gesetzen, die sie vorschreiben, sehen zu müssen glaube. cf. Taitt. Saph. 1, 8, 15, 1 *mitrāvaruṇayos tvā prāsāstroḥ prāśishā yunajmi yayṇasya yogena*.

Mitra-Varuṇa als Regengötter.

Es bleibt uns nur noch ein Capitel im Bereich von „Mitra-Varuṇa“ zu besprechen übrig, dessen oben schon bei Erwähnung der Satzungen Mitra-Varuṇa's gedacht werden musste, ihre Beziehung zum Regenhimmel. Der Grund, den wir dieser Auffassung der beiden Götter unterzulegen haben, ist offenbar ein anderer als der, welcher uns in Indra-Varuṇa Regengötter sehen liess. Führt uns die letztere Gruppe zu dem regenhängenden, finstern Himmel, so hindert uns bei der ersteren die lichte Gestalt Mitra's und damit die Varuṇa's jene Anschauung auf diese zu übertragen und nöthigt uns bei der Sonne selbst und dem in Licht gehüllten Firmament zu bleiben. Und in der That liegt von da aus nach vedischer Anschauung der Uebergang zum Regenhimmel nahe genug, näher als es auf den ersten Anblick scheinen möchte. Der Inder sieht nicht nur im finstern Wolkenhimmel eine Bezeichnung für die oben befindlichen Wasser, sondern er weiss auch im strahlenden Dyaus den Sitz der Kühe, die die Wasser fliessen lassen; dafür ist ein Beweis die oben citirte Varuṇa-stelle, nach der der Gott des Firmaments sein goldenes Haus in die Wasser gebaut hat, also indirect der leuchtende Himmel als Sitz der Wasser bezeichnet ist. Somit wäre leicht zu erklären, wie Varuṇa auch in seiner Eigenschaft als Lichtgott sich zum Regengott entwickeln kann. Schwieriger scheint dies bei Mitra, aber auch hier geben uns die vedischen Anschauungen selbst Aufschluss. Wir lernten Mitra oben als Sonnengott kennen, wir sahen in dem Blitz seinen Spross, in Tvashtar seinen Genossen, der Zendavesta zeigte ihn uns als den, welcher die Wasser fliessen lässt — die Vermittelung zwischen diesen beiden scheinbaren Gegensätzen liegt gerade in seiner Stellung als Sonnengott. Die Sonne zieht mit ihren Strahlen die Wasser an sich und sammelt sie im Himmel um sich, um sie nachher als Regen herabrauschen zu lassen und wir begegnen bald hier, bald dort im Veda dem Sūrya im Zusammenhang mit den Wassern. RV. 7, 47, 4 heisst es von den Sindhu's: yāḥ sūryo raśmibhir 'atātāna*) „welche Sūrya

*) Ich sehe hier keinen Grund zu übersetzen durch: „bestrahlen mit,“ wir sind völlig berechtigt es so zu fassen, wie oben geschehen ist. Man sehe die folgenden Verse.

mit den Strahlen ausbreitete;“ 4, 38, 10: á dadhikrâḥ śavasâ pañca kṛiṣṭīḥ sūrya iva jyotiśhāpas tatāna „Dadhikrâ hat mit seiner Macht die fünf Stämme ausgebreitet (d. h. machte sie früh sichtbar) gleichwie Sūrya mit seinem Glanz die Wasser.“ Taitt. Samh. 3, 34, 1 heisst es sogar: sūryasya raśmayo vṛiṣṭyâ īśate, dass die Sonnenstrahlen Herren über den Regen seien. RV. 8, 61, 16: adhukṣhat pipyushīm iśham . . . ariḥ sūryasya sapta raśmibhiḥ „es molk der fromme fette Speise mit der Sonne sieben Strahlen.“ Sehr bezeichnend und für unsern Fall bedeutsam ist RV. 1, 164, 7: „hier soll reden, wer wohl kennt die Spur des schönen Vogels, die geblieben, aus dessen Haupt die Kühe Milch träufelten (und) in (sein) Gewand sich hüllend das Wasser mit den Füßen tranken“ (s. Haug, Vedische Räthselfragen und Räthselsprüche pag. 19). Wir sehen hier die Sonne im directesten Bezug zum Regen, wenn die Kühe, die Strahlen oder die um sie gesammelten Wolken, das Wasser aus seinem Haupte fließen lassen, und können es daher wohl verständlich finden, wenn auch Mitra als Regengott zusammen mit Varuṇa erscheint. Von den vielen sich darbietenden Stellen führe ich an: RV. 7, 60, 4: ud vām pṛikṣhāso madhumanto asthur á sūryo aruḥac chukram arṇaḥ „herauf kamen euer beider madhureiche Rosse; Sūrya erstieg das leuchtende Meer.“ 5, 62, 7: sanema madhvo adhigartyasya „möchten wir erlangen von dem madhu (süssen) auf (eurem) Wagen.“ 5, 68, 5: vṛiṣṭidyāvâ rītyāpeshas patī dānumatyāḥ / brihantam gartam āśāte // „denen der regnende Himmel gehört und die strömenden Wasser, die Herren der gabenreichen Speise, sie haben ihren hohen (Sonnen-) Wagen erlangt.“ 5, 69, 2: irāvatīr varuṇa dhenavo vām madhumad vām sindhavo mitra duhre / „reich an Labtrunk sind, o Varuṇa, eure Kühe; Süßes molken euch, o Mitra, die Ströme.“ Diesen einzelnen Stellen schliesse ich die sehr charakteristische Hymne 5, 63 an, die uns Mitra-Varuṇa ganz im Zusammenhange mit andern Göttern des Regenhimmels, den Maruts und Parjanya zeigt und uns aller weiteren Belege enthebt: 1) des Wahren Hüter, ihr besteigt den Wagen im höchsten Himmel, wahrer Satzung Herrn! wem ihr hier beisteht, o M.V., dem strömt der Regen Süßes vom Himmel. 2) Als Allherrscher herrscht ihr über die Welt,

o M.V., beim Opfer das Lichtreich schauend; wir flehn um Regen, eure Gabe, um Unsterblichkeit; Himmel und Erde durchwandern die Donnerer. 3) Allherrscher seid ihr gewaltigen Stiere, des Himmels und der Erde Herrn, M.V., die spähenden (cf. Ngh. 3, 11), mit glänzenden Wolken beginnt ihr zu tosen und lasst den Himmel regnen durch des Asura Zaubermacht. 4) Eure Zaubermacht ist an den Himmel gesetzt; in den Glanz geht die Sonne ein, die schimmernde Waffe; ihr verbergt sie mit der Regenwolke (mit Regen und Wolken) am Himmel, es eilen, o Parjanya, die süßen Tropfen. 5) Den schönen Wagen schirren die Maruts an zum Prunk, gleichwie ein Held beim Beutezug, o M.V. Durch die glänzenden Regionen wandern die Donnerer; benetzt uns, o Allherrscher, mit des Himmels Milch. 6) Es erhebt Parjanya, o M.V., laut seine an Labung reiche (durch den Regen dabei), schimmernde (durch Blitze), ungestüme (durch Sturm) (Donner-)stimme; in Wolken kleideten sich trefflich die Maruts durch die Zauberkraft; ihr lasset den rothen fleckenlosen Himmel regnen.“ Vers 7, s. o.† Die Hymne enthält alles, was in dieser Beziehung von M.V. zu sagen, auf's Vollständigste und zeigt uns zugleich auch das andere Gebiet ihrer Herrschaft, indem Vers 1 von ihrem Wagen gesprochen wird, unter welchem nur der Sonnenwagen verstanden werden (s. auch Vers 7) kann. Derselbe Gedanke, der uns aus dem genannten Liede entgegentritt, findet sich noch angedeutet 1, 2, 7; 1, 122, 11 (nabhojuvā); 1, 167, 8; 1, 152, 6. 7; 3, 62, 16; 5, 62, 2. 3; 6, 67, 11; 7, 64, 2. 4; 7, 62, 5; 7, 65, 4; 8, 25, 5 u. v. a. Man vergleiche auch ihre Bezeichnung als „sindhupati“ „Herrn der Ströme“ (7, 64, 2), in der Taitt. Samh. als „apām netārau“ „Führer der Wasser“*) 6, 4, 3, 3 u. a.) oder vṛishtyā adhipati. Dadurch ist es jedenfalls auch zu erklären, warum Soma so oft für Mitra-Varuṇa strömt, er ist gleichwie Indra's, so auch Mitra-Varuṇa's zugehöriger Trank, den sie stets auf die Erde herabsenden und wir ersehen eben daraus den Grund, warum ihnen oft eine „payasyā“, eine Milchspende (s. Śat. Brāhm.) gehört. Es gibt uns ferner diese Auffassung die Handhabe zu der ihnen R.V.

*) Man beachte wohl, dass sich auch von Mitra-Varuṇa mehr denn eine Auffassung, gleichwie von Varuṇa findet.

5, 70, 2. 3 gegebenen Benennung „Rudra's“*), deren Anlass in der nahen Beziehung Mitra-Varuṇa's zum Regen und Gewitter, zu den Maruts zu suchen sein dürfte**).

Noch eins kann hier bemerkt werden. Wir finden bisweilen die Vorstellung, dass Varuṇa und Mitra die Kühe schwellen lassen (s. RV. 5, 62, 2. 3 und andere) und hieraus hat sich die Anschauung von der ihnen gehörigen Kuh (Śat. Brāhm. 2, 4, 4, 14; 4, 5, 1, 6 u. a.) ergeben und diese ist in kleine Geschichten übergegangen. So heisst es z. B. Taitt. Samh. 2, 6, 7, 1: Manuḥ prithivā yajñiyam aichat, sa ghṛitam nishiktam avindat so 'bravīt: ko 'sye 'śvaro yajñe 'pi kartor iti, tāv abṛūtām mitrāvaruṇau: gor evā 'vam īśvarau kartor sva iti, tau tato gām sam airayatām sâ yatra-yatra ny-akrāmat tato ghṛitam apīdyata, tasmād ghṛitapady ucyate etc. „Manu ging die Erde um zum Opfer Passendes an und fand vergossene Butter; da sprach er: wer ist im Stande sie auch beim Opfer zu machen; Mitra-Varuṇa entgegneten hierauf: wir sind im Stande die Kuh zu machen; daher liessen sie die Kuh entstehen; wohin dieselbe auch ging, träufelte Butter (wurde gepresst) hervor und sie heisst desshalb „deren Fussspur Butter ist“ (cf. 4: asyai padād ghṛitam apīdyata).“ Wenn nun an manchen Stellen diese Kuh als zweifarbig (dvirūpa) bezeichnet wird (z. B. Taitt. Samh. 2, 1, 7, 4), so liegt dies schwerlich darin, dass Parjanya durch Tag und Nacht regne, wie die Taitt. Samh. meint, sondern darin, dass die Brāhmaṇa's den Mitra verbundenen Varuṇa als die Nacht erklären, dass darum die zweifarbige Kuh gleichsam die Abzeichen der beiden Götter tragen soll.

Wenn somit Mitra-Varuṇa als Schöpfer der Kuh gelten, so dürfen wir annehmen, dass diese Ansicht sich auch erweitert habe und wie der Besitz an Kühen das Zeichen des Reichthums war, sie auch hierdurch zu Güter verleihenden Göttern werden. Es liegt dies unmittelbar im Charakter von Regengöttern. Sie spenden Fruchtbarkeit des Bodens, sie machen

*) Vielleicht gehört die Bezeichnung „indrā“ Vāj. Samh. (10, 16.) auch dahin.

**) Die Beziehung Varuṇa-Mitra's zu den Wassern erklärt uns auch ihre Bezeichnung als Väter des Rohres (śara) A.V. 1, 3, 2. 3, da dies an Wassern wächst.

die Felder ertragreich, geben den Kühen gute Weide und mit der Spende von Fruchtbarkeit hängt eng zusammen der Reichtum an milchenden, tragenden Kühen, an Rossen, ja auch an Nachkommenschaft, die sie dem Verehrer spenden. Hierzu kommt noch, dass M.V. in den Kämpfen den Ihren beistehen, dass sie ihnen den Sieg verleihen und dadurch Beute geben, so dass auch hierin ein Grund zu der Bitte liegt, sie möchten Reichtum und Nahrung spenden, wofür wir denn zum Theil schon Stellen citirt haben. Für jene Anschauungen seien noch als Belege genannt: 5, 68, 3: *tā nah śaktam pārthivasya maho rāyo divyasya* / „spendet uns grossen himmlischen und irdischen Reichtum.“ 5, 69, 3: *rāye mitrāvaruṇā sarvatātele tokāya tanayāya śam yoh* / „um Reichtum, o Mitra-Varuṇa, rufe ich euch bei Unversehrtheit, um Kind und Kindeskind, um Heil und Glück.“ 5, 64, 6: *uru no vājasātaye kṛitam rāye svastaye* „schafft weiten Platz uns zum Erwerb von Gut (Speise), zum Reichtum und Wohlergehen.“ 1, 153, 3: *pīpāya dhenur aditir ṛitāya janāya mitrāvaruṇā havirde*: „es ist voll (an Milch) die unversiegbare Kuh dem wahrhaften, havisspendenden Menschen, o M.V.“ 5, 62, 3: *vardhayatam oshadhīḥ pinvatam gā (ava vṛiṣṭīm srijatam jīradānū)*, „gedeihen liesst ihr die Kräuter, ihr schwelltet die Kühe, (den Regen sandtet ihr herab, o schnell spendende)“ etc.

An diese Erörterung sei es mir gestattet noch einen Punkt anzuschliessen, den ich nur unter Bezugnahme auf Mitra-Varuṇa als Regengötter erklären zu können glaube; er betrifft die an die wunderbare Geburt Vasishṭha's sich anknüpfenden Sagen. Das eine Mal ist die übernatürliche Entstehung des Rishi RV. 7, 33, 10 ff. erwähnt, das andere Mal im Commentar Sāyana's zu RV. 10, 95 und ich vermute, dass die Vasishṭhiden, um ihr Gotrahaupt zu feiern, ihn mit Legenden umgaben, deren Kern wie bei so vielen der vedischen Geschichtchen aus Naturanschauungen hervorgegangen ist, in unserem Fall aus solchen, die dem Namen des „Glänzendsten, Herrlichsten, Besten“ das passendste Relief bieten mochten. Und in Wirklichkeit zeigen die oben erwähnten Vedaverse auf den Ausgangspunkt der Sage, ich setze dieselben hierher, um mich nachher auf dieselben zu beziehen. Es heisst Vers 10: „als dich Mitra-Varuṇa sahen, wie du dich des Blitzesglanzes ent-

kleidetest*), war dies, o Vasishṭha, dein Ursprung und zwar der alleinige, dass dich Agastya aus der Behausung brachte. 11. Du stammst von Mitra-Varuṇa, Vasishṭha, erzeugt, o Brahman, durch die Liebe zu Urvaśī; als einen durch das göttliche Brahman herabgefallenen Tropfen haben alle Götter dich in der Kufe aufgefangen. 12. Der weise Kenner beider Welten, der tausendfach spendende und spendenreiche Vasishṭha ward von der Apsaras geboren, zu weben den von Yama ausgespannten Aufzug (Umrahmung). 13. Beim Somaopfer geboren, durch die Verehrungen angeregt, haben sie ihren gemeinsamen Samen in die Kufe ergossen; aus ihrer Mitte ging der Dichter (?) hervor; dorthier, sagen sie, sei der Rishi Vasishṭha geboren.“ Bei Sâyaṇa heisst es am citirten Ort, Mitra-Varuṇa seien geweiht gewesen und hätten ihren Samen träufeln lassen als sie die Nymfe Urvaśī sahen.

Was nun die Interpretation dieser Sagen anlangt, so scheint die Vorstellung, dass Mitra-Varuṇa den Himmel regnen lassen, der Ausgangspunkt derselben gewesen zu sein. Wenn der Regen niederströmt im Gewitter, wird „der schönste, lichteste“ geboren und er verlässt gleichsam seine Glanzgestalt und verwandelt sich in herniederfallende Tropfen. Was die Nymfe Urvaśī hier anbetrifft, so dürfte in ihr als der Mutter des „vasishṭha“ die Wetterwolke des Luftraums zu sehen sein, der der Blitz entstammt; wenigstens weist auf dies RV. 10, 95, 17 hin: *antarikshaprâṁ rajaso vimânîm upa śikshâmy urvaśîm vasishṭhah*, wo sie also „die den Luftraum erfüllende, die Region durchmessende“ genannt wird**). Für unsere Deutung des Sagengrundes findet sich eine indirecte Bestätigung an dem Eingang unsrer Hymne. Indra, heisst es vom 2. Verse an, wird aus der Ferne von den Vasishṭha's herbeigeführt und allen andern Sängern zieht er diese vor. Auf ihr Lied hin hilft der Gott dem Sudâs in der Zehnkönigsschlacht; dem Preislied des Vasishṭha zu Liebe drängt er die Feinde zurück und schafft den Tritsu's freien Raum. Nun ist es allerdings

*) Grassmann: sich (mit etwas) umhüllen. Ludwig: kommen (als Licht [gestalt] aus dem Blitze). Pet. Wört. auffahren (aus). Westergaard, rad. relinquere, deponere (jyotis).

**) cf. Müller, Essays II. pag. 88.

nicht zu bezweifeln, dass historische Dinge diesem Liede zu Grunde liegen, aber der Kampf des Sudâs gegen die Feinde hat ein Prototyp am Himmel, wo ebenfalls Indra der Hauptkämpfer ist und gegen viele Gegner siegt. Auch in dieser Himmelsschlacht ist ein „vasishṭha“ der Führer, gleichwie der Rishi Vasishṭha der puraëtar im Kampfe der Tritsus heisst, und in Wirklichkeit ist auch „vasishṭha“ mehrfach eine Bezeichnung für Agni und an einer Stelle für Indra selbst. So, glaube ich, hat man irdische Vorgänge mit himmlischen zu vereinen gesucht, um der Thätigkeit des Stammeshauptes einen tieferen Hintergrund zu geben und man hat seine Herkunft von Mitra-Varuṇa herleiten wollen, die als Regen spendende Götter den Blitz erzeugen, dessen ursprüngliche Gestalt die Vasishṭha's gewesen ist, die er verliess (vidyuto jyotiḥ pari samjihānah), und zur Erde niederstieg.

Mitra-Varuṇa als Tag und Nacht.

Es mag zum Schluss unserer Darstellung der beiden Götter noch einer Auffassung gedacht werden, die sich ganz so sicher in den Brâhmaṇa's findet, als sie für die Riksamhitâ und für den grössten Theil des Atharvaveda zu verneinen ist, ich meine die Beziehung der Verbindung Mitra-Varuṇa auf Tag und Nacht. Ich glaube diese abweichende Deutung der späteren Zeit auf den Unterschied zurück führen zu müssen, den man zwischen ihnen machte, indem man Mitra ausschliesslich als den freundlichen, Varuṇa dagegen als den schrecklichen bezeichnete. Durch das stärkere Betonen des ursprünglich unter Varuṇa als den grösseren Gott untergeordneten Gottes, wurde jener auf eine engere Machtsphäre beschränkt und man vergass den ursprünglich dieser Verbindung zu Grunde liegenden Sinn vom Firmament und der dasselbe erleuchtenden Sonne, welche wir in der ältest vedischen Zeit bald so, bald so, immer aber als abhängig von Varuṇa bezeichnet fanden. So wurde aus den anfänglich wesensgleichen Söhnen der Aditi der Gegensatz von Tag und Nacht, ohne dass indess die Brâhmaṇa's, wie ich nochmals glaube betonen zu müssen, sich darauf beschränkten, nur diese eine Seite an ihnen hervorzuheben (cf. Seite 89).

Hiermit schliesse ich die Darstellung Varuna's und Mitra's, soweit sie uns aus vedischen Quellen entgentreten. Ich weiss sehr wohl, dass dieser Erörterung noch manches hinzuzufügen sein und manches in helleres Licht gestellt werden wird, je mehr der Blick der vedischen Forschung von seiner auf den Rigveda gerichteten Einseitigkeit sich befreit und auch die anderen Bücher der grossen Vedalitteratur der verdienten Berücksichtigung unterzieht. Ich zweifle nicht, dass wie im Einzelnen manches verbesserungsfähig ist, so auch mit der Vertiefung der vedischen Forschung neue höhere Gesichtspunkte erreicht werden dürften, darum ist es wohl nicht erst nöthig hinzuzufügen, dass diese Blätter nur ein Beitrag zur Erreichung dieses Zieles sein sollen, das selbst noch in weiter Ferne liegt.

Es bleibt uns noch übrig mit wenigen Worten unsern Himmelsgott zu betrachten in der Verbindung

IX.

Varuna — varena — ὀρανός.

Wir sagten zu Anfang unsers Capitels über die Bedeutung des Namens „varuna“, dass er gleichwerthig sei mit dem varena des Zend und es liegt uns nun ob den Beweis für diese Behauptung zu führen. Varena findet sich nach Justi an vier Stellen des Zendavesta, die sämmtlich beachtet zu werden verdienen. Vend. 1, 18 steht es unter den von Ahuramazda geschaffenen Ländern und es ist folgendes von ihm gesagt: (frâthweresem azem yô ahurô mazdâo:) varenem yim cathrugaošem. yahmâi zayata thraêtaonô jañta azhôiš dahâkâi (ich schuf, ich Ahuramazda) „Varena das viereckige, welchem zu Nutzen Thraêtaona geboren wurde, der Erleger des Azhi Dahâka.“ Wir haben hier eine uralte Anschauung, deren Idee sich hier zu einem wirklichen Lande verengt hat, während der Anlass derselben auf den Himmel und auf Naturschauungen zurückzuführen ist. Zunächst bestätigt diese Annahme der Beiname cathrugaošha viereckig, welcher ganz ähnlichen Sinn hat wie das oben genannte Beiwort Varuna's „caturanika“, und ursprünglich den aus vier Gegenden bestehenden rings um die Erde sich ziehenden hohen Himmelsraum

bezeichnet, dann aber, und dies ist vor allem wichtig, die Nennung Thraêtaona's und Azhi Dahâka's in unmittelbarster Verbindung mit dem Landesnamen. Thraêtaona ist der Sohn des Âthwya, dessen Name genau dem vedischen âptya entspricht, einem Beinamen Trita's, durch welchen derselbe als der regenhängende Himmel charakterisirt wird. Diesem Thraêtaona tritt der Schlangendämon gegenüber, welcher den lichten Himmel verhüllt und das Herabströmen der Wasser verhindert. So passt es gut, wenn wir in dem Sohne des Âthwya den Vertheidiger des Himmels (cf. Ys. IX, 10. 11) mit seinen segensreichen Eigenschaften und in dem vierwinklichen Varena eine Bezeichnung des Himmels mit seinen vier Richtungen sehen. Sehr bemerkenswerth ist nun, dass nicht nur an dieser Stelle Thraêtaona mit varena zusammen erwähnt wird, sondern auch in den drei andern; man sehe Yt. 9, 13: *tām yazata vîsô puthrô âthwyânôis vîsô sûrayâo thraêtaonô upa varenem cathru-gaoshem satêê aspanâm hazairê gavâm etc.* „Ihr (der Drvâspa) opferte Thraêtaona, der Sohn des âthwyânischen Ortes, des heldenhaften Ortes bei dem viereckigen Varena mit hundert Rossen, tausend Kühen“ etc. Yt. 15, 23 ihm (dem Râma) opferte (ebenso wie 9, 13) auf goldenem Throne etc. und schliesslich Yt. 5, 33 (ähnlich nur mit Bezug auf die Ardvîsûtra Anâhita und mit dem Locativ *upa varenaêshu cathru-gaoshâêshu*). All diese Stellen zeigen uns also Thraêtaona und varena in engster Verbindung und wir haben ein Recht in varena denselben Namen desselben Gegenstandes zu sehen wie im „varuna“ des Veda. Damit soll nicht gesagt sein, dass wir hieraus auf eine alte Verehrung eines Gottes varana oder ähnlich schliessen wollen, denn hierzu liegt keine Berechtigung vor, die etwa ausgenommen, die allgemein in jeder Bezeichnung des Himmels liegt. Noch eines Punktes sei dabei gedacht, des zd. Namens für böse Geister „varenya.“ Darf einer Vermuthung hier Raum gegeben werden, so ist es die, dass dies Wort anfänglich eine Bezeichnung für „himmlische“ war, gerade so wie die persischen Devs ursprünglich die Götter bezeichneten. Gleich wie die letzteren durch Verfeindung der Iranier mit den indischen Stämmen zu Teufeln wurden, kann die Bezeichnung der „varenya's“ ebenfalls auf Grund solcher Verhältnisse zu einem

Namen für böse Geister sich entwickelt haben. Das skr. *varunya* gibt uns hierüber darum keinen Aufschluss, weil es nur „Varuna gehörig“ heisst und meist auf von Varuna herstammendes Uebel oder auf *rajju*, *granthi* etc. angewandt wird. Dagegen scheint mir das griechische genau übereinstimmende *οὐράνιοι* ein Beweis dafür zu sein, dass auch *varenya* einst „die himmlischen“ bezeichnete. — Wenn nun auch auf eine alte Verehrung eines dem Varuna dem Namen nach entsprechenden Wesens nicht zu schliessen ist, so scheint doch ein ihm der Bedeutung nach analoges und oft in ihn hinübergreifendes Wesen im alten Glauben eine Stelle gehabt zu haben; ich sehe den Namen dieses Wesens in dem Worte *asura* = *ahura* und ich vermuthete, dass ein solcher Gott sich entwickelt habe zu *Ahura mazda* nach der einen, zu Varuna unter Namensänderung nach der andern Seite hin. Roth hat im Wesentlichen jedenfalls Recht, wenn er s. v. *asura* im Pet. Wört. dies Wort eine Bezeichnung für den höchsten Himmel nennt und für den dort waltenden Geist, dessen bestimmtere Auffassung Varuna sei (wie *Ahura Mazda*). Der höchste Gott des *Zendavesta* und der alte Himmels-gott des *Veda* sind sicher nur Fortsetzungen, Umbildungen und Erweiterungen ein und desselben Wesens, die freilich sicher zu bestimmen nicht leicht möglich ist, ohne genaue Durchforschung des iranischen Glaubens und ohne weitere Nachrichten über jenes Wesen selbst. Spiegel erkennt keine Aehnlichkeit zwischen *Ahuramazda* und Varuna an, wie ich aus Muir (V. pag. 120) ersehe und auch Windischmann (*Zor. Stud.* 122) hält den ersten für einen rein iranischen Gott. Aber etwas anderes ist es, wenn wir nach dem gegenwärtigen *Ahuramazda* fragen und nach dem gegenwärtig im *Veda* sich zeigenden Varuna; etwas anderes, wenn wir nach den Spuren ihres Herkommens suchen, da der Gott der Parsen nicht immer so ausgebildet und bestimmt charakterisirt gewesen sein kann. Von geringer Bedeutung scheint mir das Factum, dass Varuna ein *Âditya* und *Ahuramazda* einer der *Ameshaspenta's* ist, da die historische Verwandschaft noch lange nicht genügend nachgewiesen und auch von den namhaftesten *Zendforschern* geleugnet worden ist; denn schon das eine Moment, dass *Mithra* und *Airyaman* nicht unter die Zahl der letzteren aufgenommen sind, darf als

ein bestimmter Beweis dagegen gelten, den man schwer hinwegdeuten kann. Wesentlicher ist die Bezeichnung des iranischen Gottes mit Ahura, der bald mit diesem, bald mit seinem vollen Namen, bald nur als Mazda etc. benannt wird und diesem Ahura steht die häufige Benennung Varuṇa's im Veda durch asura gegenüber. Grössere Beachtung hingegen verdienen zwei andere Punkte, von denen der eine in der Verbindung Mitra-Varuṇa und Mithra-Ahura, der andere in der Stellung Ahura's und Varuṇa's zum Himmel besteht. Wie wir nämlich im Veda Varuṇa und Mitra zusammen finden, so tritt uns im Avesta derselbe Mithra bisweilen mit Ahura zusammen entgegen. So heisst es Ys. 1, 11 *nivaêdhayêmi hañkâ-rayêmi ahuraêibya mithraêibya berezenbya aêthyêjañhaêibya ashavanaêibya etc.* „ich rufe an und zähle auf mit Titel und Namen Ahura und Mithra, die hohen, ewigen, heiligen“ etc., ebenso genannt sind sie Ys. 2, 11 und auch Yt. 10, 113 sowie 145 sind beide zusammen erwähnt. Da nun Mitra = Mithra gewesen ist, so lässt die enge Verbindung mit Varuṇa resp. ahura einen Schluss auf einstige Identität auch dieser beiden (dem Wesen nach) zu. Dahinzu tritt bestätigend der andere Punkt. Wir sahen oben den weiten Himmelsraum als Varuṇa's Leib, Mund oder Körper; wir sahen V. den goldenen Harnisch anlegen oder sich wie ein Gewand über alles legen. Eine ganz ähnliche Anschauung zeigt uns vom Himmel und Mazda der Fravardin Yesht 2. 3: *âonhâm (fravashinâm) raya qarenanâhaca vidhârâêm zarathuâstra aom asmanem yô usca raokhshnô frâderesrô yô imâm zâm âca pairica bavâva 3. mânayen ahê yatha viś aêm yô histaiti mainyûsâstô hañdarakhtô dûraê-karanô ayanhêkehrpa qaênahê raocahinô avi thrishva yim mazdâo vastê vanhanem stehr-paêsanhem mainyutâstem* *) „durch der Fravashi's Glanz und Schönheit erhalte ich den Himmel, o Z., welcher so schön glänzt, welcher die Erde berührt und umgibt. Er gleicht einem Vogel, welcher von Gott hervorgerufen dasteht, fest, weit ausgebreitet, mit ehernem Leib, sein eigenes Licht habend in den drei Welten

*) Die beiden letzten Worte finden sich auch Yasht 10, 143; ich vermute, dass dieselben dort eingeschoben sind, wie überhaupt der ganze Abschnitt nicht ein Ganzes bildet.

(so Haug, essays 187); welchen Himmel Ahuramazda anlegt wie ein Gewand, ein „sternbesticktes, gottgewobenes.“ Die gleiche Anschauung finden wir Ys. 30, 5: *ashem mainyuš spénistō yé khraozhdisténg asénō vastê*: „die Tugend (wählte) der Gedeihen spendende Geist, dessen Kleid der feste Himmel ist.“ Wir sehen, es liegen hier nicht zu unterschätzende Anhaltspunkte vor und ich glaube, dass eine weitere Durchforschung des Zendavesta und insbesondere eine eingehende Darstellung Ahuramazda's noch manches Material beibringen wird. Namentlich dürfte eine genaue Behandlung des Feuerkult bei den Parsen sowohl als den Indern von grossem Belange sein. Es ist bereits auf das nahe Verhältniss Agni's zu Varuṇa aufmerksam gemacht worden und wir verweisen hier nochmals besonders auf das nahe Verhältniss, das zwischen dem Atharvan und dem Vater Varuṇa sich oben zeigte, sowie auf die besprochene Hymne RV. 10, 124, wo wir Varuṇa und Agni in einer dem Verhältniss von Ahuramazda und dem Feuer ganz analogen Beziehung sehen. Genannt sei auch noch der erste Vers jener Atharvavedahymne (5, 11), die uns Varuṇa ganz unzweifelhaft nur als „pitā asuraḥ“ zeigt.

Wenn wir nun Varuṇa eine Fortsetzung dieses Asura nannten, so seien zur Charakteristik des letzteren noch einige Stellen angeführt. RV. 3, 29, 14: *na ni mishati suraṇo dive-dive yad asurasya jātharād ajāyata* „nicht schliesst (Agni) der erfreuende Tag für Tag sein Auge, seit er aus dem Leib des Asura geboren ward*.“ 10, 124, 3 „ich preise den Vater Asura den lieben (Agni); von dem zum Opfer nicht gehörigen gehe ich zu dem des Opfers werthen Theil.“ 5, 47, 3 . . . *suparṇaḥ pūrvasya yonim pitur ā viveśa / madhye divo nihitaḥ priśniḥ* etc. „Der Vogel ist in des alten Vaters Schoss eingegangen; in die Mitte des Himmels ist der bunte gestellt.“ Wir sehen ferner den Asura ebenso in Beziehung zu Indra und den Maruts stehen, wie Varuṇa 1, 131, 1: *indrāya hi dyaur asuro anamnatendrāya mahi prithivī*. „. . Vor Indra beugte sich der Himmelsasura, vor Indra die grosse

*) Diese Stelle ist darum besonders beachtenswerth, weil sie uns Agni als Sohn des Asura zeigt; siehe oben Seite 69, wo Bhṛigu Varuṇa's Sohn heisst.

Erde.“ 5, 83, 6: arvān etena stanayitnūnēhy apo nishiñcann asuraḥ pitā nah / „als unser Vater Asura die Wasser fließen lassend, her komme mit diesem Donner.“ (Parjanya mit ihm identisch.) 8, 20, 17 heissen die Maruts Söhne des Asura. Jedenfalls die Hauptstellen für die Annahme, dass Vater Asura derselbe im Wesentlichen gewesen sei wie (wahrscheinlich nach ihm) Varuṇa, bleiben A.V. 5, 11, 1 und RV. 10, 124, 1—5 und es bleibt abzuwarten, welche weitere Bestätigung uns andere Untersuchungen, namentlich eine genauere Durchforschung des Zendavesta und des Feuerkult hierfür geben werden. —

Einen weiteren Vergleich Varuṇa's können wir mit dem griechischen οὐρανός anstellen. Auch hier wagen wir nicht zu behaupten, dass οὐρανός ein in ältester Zeit verehrter Gott gewesen sei, vielmehr glauben wir, dass οὐρανός gerade sowie varena lediglich ein Name für Himmel gewesen, den nur die Inder zu einem Gott mit hoher Macht entwickelten, während zu einem selbstständigen Gott bei den Griechen ihn zu gestalten erst Hesiod vorbehalten gewesen zu sein scheint; denn wenn Ilias 15, 36 oder Odyss. 5, 184 bei dem Himmel geschworen wird, so bezeichnet dies wohl, dass derselbe als etwas Heiliges galt, aber beweist nichts darüber hinaus. Es handelt sich indess auch hier nicht darum zu erörtern, ob οὐρανός als Gott verehrt worden sei oder nicht, sondern wir wollen nur dafür einige Dichterstellen anführen, dass man dieselben Vorstellungen mit Varuṇa wie mit οὐρανός verband, dass er der hohe, feste Himmel ist bei Tag und Nacht oder im Wolkengewand. Wie Varuṇa unvergänglich und ewig ist, so heisst es von οὐρανός Ilias XVII. 425: σιδήρειος ὄρουμα γδὸς χάλκεον οὐρανὸν ἔκε(ν). Pindar Nem. 6, 5: ὁ δὲ χάλκεος ἀσφαλὲς αἰὲν ἔδος μένει οὐρανός. Gleichwie Varuṇa mit der Sonne verbunden, die an ihm als dem Firmament ihre Bahn beschreibt, heisst es Soph. Ajax 845: ὦ τὸν αἰπὸν οὐρανὸν διφρηλατῶν ἦλιε. cf. auch Odyss. 20, 357. Am Himmel sind die Gestirne befestigt und er heisst deshalb ἀστερόεις und entspricht damit genau Varuṇa als Nachthimmel. Ilias 18, 485: ἐν δὲ τὰ τεῖρεα πάντα τὰτ' οὐρανός ἐστεφάνωται, Πληγάδας θ' Ὑάδας τε etc. ib. 22, 318. cf. auch Hesiod. Theog. 126, 178. Wie Varuṇa in Wolken sich hüllt, heisst οὐρανός Pind. Nem. 3, 16 πολυνεφέλας; cf. Odyss. 5, 302:

τὰ δὲ δὴ νῦν πάντα τελεῖται, οἷοισιν νεφέεσσι περιστέφει οὐρανὸν εὐρὺν oder Ilias 15, 192: Ζεὺς δ' ἔλαχ' οὐρανὸν εὐρὺν ἐν αἰθέρι καὶ νεφέλῃσιν u. s. f. Dies genügt, um zu zeigen wie völlig der griech. „Himmel“ mit Varuna übereinstimmt, wenn auch die Personification nicht in eine hohe arische Zeit hinauf reichen sollte. Was über οὐρανός sonst noch bemerkt werden könnte, wollen wir hier als dem Gebiete der griechischen oder vergleichenden Mythologie angehörig bei Seite lassen. Nur ein Punkt sei aus diesem Gebiet erwähnt, die Bezeichnung des Uranos als Ἀχμονίδης Sohn des Ἀχμῶν (cf. Preller, Griech. Myth. I³. 40). Ἀχμῶν ist dasselbe Wort wie das skr. *asman* und zd. *asman*, die beide den Himmel bedeuten und zwar aus demselben Grunde, aus welchem er *χάλκεος* oder *σιδήρεος* heisst, wegen seiner Unerschütterlichkeit und Festigkeit. Wenn nun Uranos Sohn des Ἀχμῶν ist, so ist dies lediglich ein Ausdruck zur Bezeichnung seiner Festigkeit. Beides sind ursprünglich Namen für „Himmel“ gewesen, von denen der eine denselben als den Umfassenden, der andere ihn als den Festen kennzeichnete. Wahrscheinlich gingen οὐρανός und Ἀχμῶν ursprünglich nebeneinander her, bis sie personificirt wurden und aus einfachen Benennungen mythische Wesen sich bildeten; hinsichtlich dieser mag nun noch eine gewisse Gemeinsamkeit und Verwandtschaft der Begriffe in der Erinnerung fortbestanden haben, die der Anlass war, sie in ein solches Verhältniss zu bringen.

Nachträge.

Seite 14, Zeile 6 von unten: Nimmt man an der Verbindung von dem zweiten pari mit sasvaje Anstoss, so ist zu übersetzen: „er (setzte ein) ringsum sichtbar das All.“ Die Bedeutung der Stelle für unsere Zwecke wird dadurch nicht geändert.

Seite 18, Anm. **. Ludwig übersetzt: „dreimal trifft die Schneide, viermal die schreckliche Schneide.“ Ich bekenne, dass diese Conjectur viel bestechendes hat. Bedenken erregt aber dann die weitere Conjectur von *asrim* zu *asrih*, der dann noch die Auflösung von *caturaśri* zu *catur asri* folgt. Dies scheint mir, sind mehr Conjecturen an einer Stelle, als erlaubt sein dürfte. *ἄπαξ λεγόμενα* sind aber im Veda nicht so selten und vielleicht führt das vorliegende auf einen dialektischen Gebrauch zurück. Ich kann mich noch nicht entscheiden, hielt es aber für erforderlich, die wohlerwogene Conjectur des sorgfältigen Forschers hier nachträglich noch zu erwähnen.

Seite 23, Zeile 20 flg.: RV. 8, 41, 10 könnte auch übersetzt werden: „welcher als Hüllen die Schwarzen und Weissen nach der Ordnung schuf“ mit Rücksicht auf Taitt. Samh. 3, 2, 2, 1. „*ekah keśi*“ ist daselbst der Sonnengott.

Seite 27, Z. 12 v. ob. Herr Prof. Stenzler hat die Güte mich darauf aufmerksam zu machen, dass der Commentar *jatharâ* als Locativ sg. (nicht als Acc. plur.) fasst und derselbe „wenden sich (abwechselnd) herzu“ übersetzt.

Seite 40, zu Zeile 13. Mir scheint, dass „*anhura*“ die Sonne und die eine der 7 Gegenden, zu welcher er kommt, der Himmel ist. „Bedrängt“ oder „unglücklich“ heisst sie darum, weil sie kaum geboren immer wieder sterben muss. Daher ist, wie ich Anm. *** Seite 40 sagte, *anhura* in der That vielleicht mit dem 8. Sohne Aditi's *Mārtāṇḍa*, dem einzigen unter ihnen, der eine greifbare Gestalt hat — die andern sind dort allgemein Wesen des Lichts — identisch.

Ich bin darum zweifelhaft geworden, ob meine in „Ueber die Göttin Aditi“ pag. 30 niedergelegte Anschauung über diese merkwürdige Erscheinung nicht in obigem Sinne zu berichtigen ist.

Seite 56. Die Darstellung der Ceremonie macht auf Vollständigkeit keinen Anspruch; es handelt sich dort nur um den speciellen Zweck des Capitels.

Seite 72. RV. 4, 42, 1 ist wohl besser mit Ludwig zu übersetzen: „Mein des Fürsten reich ist von altersher, so dass mir unterstehn, dem über allen lebenden stehenden, alle unsterblichen.“

Seite 76, Vers 17 verbinden wir vielleicht richtiger kshadase mit yataḥ. So auch Ludwig.

Seite 102. RV. 6, 68, 3 „vṛijaneshu viprah“ könnte auch so verstanden werden, dass Varuṇa als „vipra“ Weiser bei dem Kampf Rath ertheilt, während Indra als der kräftige, der mit dem Donnerkeil kämpft, Kraft verleiht. Dann würde vṛijaneshu sich auf Kampfesmühen beziehen.

Seite 115. RV. 1, 14, 10 „dhāmabhiḥ“ unter Uebersetzung mit „Scharen“ etwa auf die Späher zu beziehen, ist schon wegen der Anrede „trinke den Soma mit den dhāman's Mitra's“ nicht zulässig. Ein Somatrinken dieser Späher ist meines Wissens dem Ritual gänzlich fremd, während die Ritu's sehr häufig in demselben genannt sind.

Seite 133, Zeile 14 von unten: erleuchtend den Körper d. h.: die Sonne, welche Mithra's Leib ist, also doch schliesslich Mithra selbst erglänzt.

Seite 140. In RV. 7, 61, 3 nehme ich prithivyāḥ als abhängig von dem Genitiv uroḥ an.

Seite 142. Der Weg, auf dem die Satzungen Mitra-Varuṇa's ethische werden, ist leicht zu erkennen. Mitra-Varuṇa sind eben Lichtgötter und so schreiben ihre Satzungen natürlich auch ein Wandeln auf den Pfaden des Lichtes vor.

Wo Vāj. oder Taitt. Samh. steht, ist natürlich überall Vāj. oder Taitt. Samh. zu lesen; für RV. 1, 25, 3 — 1, 25, 13 Seite 80.

.....
Druck von Robert Nischkowsky in Breslau.
.....



